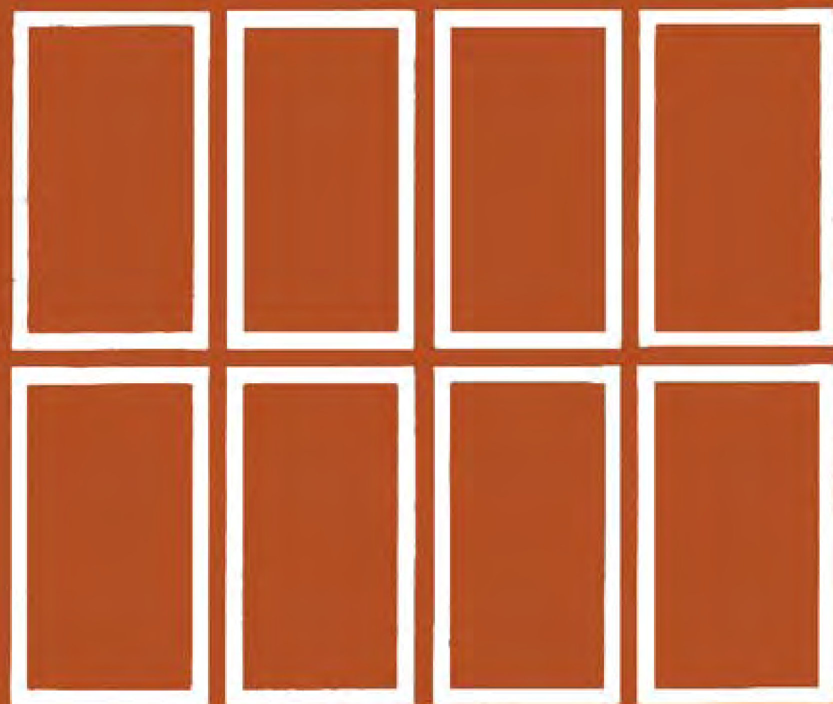
ALTHUSSER

PARA UNA CRITICA DE LA PRACTICA TEORICA

Respuesta a John Lewis

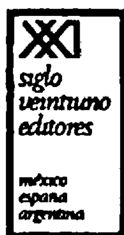


Para una crítica de la práctica teórica

Respuesta a John Lewis

por

Louis Althusser





siglo veintiuno editores, sa
GABRIEL MANCERA 65, MEXICO 12, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
EMILIO RUBIN, 7, MADRID-33 · ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa
AV. CORDOBA 2064, BUENOS AIRES, ARGENTINA

Primera edición en español, abril 1974 (Argentina)
Segunda edición en español, junio 1974 (España)

Primera edición en francés, 1973

Título original: *Réponse a John Lewis*

Dibujo de cubierta: Isabel Carballo

ISBN: 84-323-0141-8
Depósito legal: M. 20.343-1974

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29

ÍNDICE

ADVERTENCIA

Este pequeño libro contiene un artículo y una Nota, que datan de junio de 1972.

El artículo, "Respuesta a John Lewis", traducido por Grahame Lock, apareció en dos números de la revista teórica y política del Partido Comunista de Gran Bretaña: *Marxism Today*, en octubre y noviembre de 1972.

"Respuesta", porque algunos meses antes (en sus números de enero y febrero de 1972), la misma revista había publicado un largo artículo crítico de John Lewis (filósofo comunista inglés, conocido por sus intervenciones acerca de problemas político-ideológicos), con el título de "El caso Althusser".

El presente texto de la *Respuesta a John Lewis* retoma la versión inglesa del artículo; he agregado correcciones, algunos parágrafos de aclaración y una Observación.

He incorporado a este texto una Nota, inédita, que primitivamente debía formar parte de la *Respuesta* y que retiré a fin de no exceder los límites de un artículo ya largo.

París, 1º de mayo de 1973.

LOUIS ALTHUSSER

RESPUESTA A JOHN LEWIS

I

Agradezco a *Marxism Today* haber publicado el artículo de John Lewis sobre mis ensayos de filosofía marxista *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital* (1965).

Ante todos los miembros de la familia, inmóviles, y sus colegas, silenciosos, el doctor John Lewis se ha inclinado para examinar "el caso Althusser".[1] Extensamente. Y ha entregado su diagnóstico: el enfermo está afectado de "dogmatismo" agudo, una variedad "medieval". El pronóstico es sombrío: el enfermo no irá lejos.

Se trata, para mí, de un honor; pero también de una oportunidad para explicarme, a doce años de distancia. Mi primer artículo, que hablaba del "Joven Marx", data en efecto de 1960. Ahora estamos en 1972.

Desde 1960 ha corrido mucha agua bajo el puente de la Historia. El movimiento obrero ha vivido acontecimientos tan importantes como la continuidad de la heroica y victoriosa resistencia del pueblo vietnamita contra el más poderoso imperialismo del mundo; la Revolución cultural proletaria en China (1966-69); la más poderosa huelga obrera de la historia mundial (diez millones de huelguistas durante un mes) en mayo de 1968 en Francia, huelga "precedida" y "doblada"

[1] Título del artículo de John Lewis: "The Case Althusser". Nada sorprendente; en su conclusión, John Lewis pone los puntos sobre las íes, comparando el marxismo con... ¡la medicina!

por una profunda revuelta ideológica en los medios estudiantiles e intelectuales pequeñoburgueses de Francia; la ocupación de Checoslovaquia por los ejércitos de otros países del Pacto de Varsovia; la guerra de Irlanda, etc. La Revolución cultural, Mayo 1968 y la ocupación de Checoslovaquia han tenido repercusiones políticas e ideológicas en todo el mundo capitalista.

Con el paso del tiempo se puede juzgar mejor. Lenin decía: el criterio de la práctica sólo es verdaderamente válido si se aplica a un "proceso" de larga duración. Con el paso de una "prueba práctica" que ha durado doce años, diez o incluso siete años, podemos juzgar mejor, y ver si estábamos equivocados o no, y en qué: incluso a mi muy modesto nivel. En verdad, ésta es una excelente oportunidad.

Indico sólo un detalle: en el artículo de John Lewis no se trata de la historia política del movimiento obrero. En *La revolución teórica de Marx* (1965), hablé de Stalin, del XX° Congreso y de la división del Movimiento Comunista Internacional. Para John Lewis, aparentemente, Stalin no existió; tampoco el XX° Congreso, ni la división del movimiento comunista internacional, ni Mayo 1968; ni la ocupación de Checoslovaquia ha sucedido, como tampoco la guerra de Irlanda. John Lewis es un espíritu puro, no desciende a hablar de política.

Cuando él habla de filosofía, habla de filosofía. Punto y aparte.

Es preciso señalar que de este modo es como lo hace la mayoría de "profesores de filosofía" en nuestra sociedad burguesa. ¡Especialmente ellos no hablan de política! No, ellos hablan de filosofía. Punto y aparte. Por eso Lenin los trataba, citando a Dietzgen, de "lacayos diplomados" del estado burgués. ¡Qué miseria! Porque al fin de cuentas, desde Platón, *todos* los grandes filósofos han hablado de política, y también todos

los grandes filósofos burgueses, no sólo los materialistas sino aun los idealistas. Por ejemplo, Hegel. No lo decían, pero todos sospechaban más o menos que hacer filosofía es hacer política en la teoría; y tenían también el coraje de hacer política a rostro descubierto, *hablando de política.*

Gracias a Dios, John Lewis ha cambiado todo esto. John Lewis es marxista y estamos en 1972: él no tiene necesidad de hablar de política. Que entienda quien pueda.

Gracias también a *Marxism Today* por conceder un largo espacio a la filosofía. Es justo hacerle este lugar. Engels, Lenin por cierto, pero, ¡Stalin también! y, claro está, Gramsci y Mao lo han dicho: la lucha de clase proletaria *tiene necesidad de la filosofía.* No sólo necesita la ciencia marxista de la historia (el materialismo histórico), sino también la *filosofía* marxista (el materialismo dialéctico). ¿Por qué?

Séame permitido responder por medio de una fórmula que asumo el riesgo (personal) de escribir: porque *la filosofía es, en última instancia,*[2] *lucha de clase en la teoría.*[3]

[2] Preciso bien: *en última instancia,* para que no se me haga decir lo que no digo. Digo: la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría; y no: la filosofía es lucha de clase en la teoría *a secas.*

[3] Para orientar al lector a quien esta fórmula, en extremo condensada, pudiera desconcertar, he aquí tres referencias. 1) Por su abstracción, su racionalidad y su sistematicidad, la filosofía figura cabalmente "en" la teoría, en la vecindad de las ciencias, con la cual contiene relaciones específicas. Pero la filosofía no es (una) ciencia. 2) A diferencia de las ciencias, la filosofía mantiene una relación íntima con la tendencia de clase de las *ideologías* que, en última instancia, son *prácticas* y no pertenecen a la teoría (las "ideologías teóricas" serían en última instancia destacamentos de las ideologías prácticas en la teoría). 3) En todas estas formulacio-

Todo esto es perfectamente "ortodoxo", como diría John Lewis. Engels, citado por Lenin en *¿Qué hacer?*, escribía en 1874 en el prefacio a *Las guerras campesinas*: hay tres formas de la lucha de clase. La forma económica, la forma política *y* la forma *teórica* de la lucha de clase. O si se prefiere: la misma lucha de clase existe, y debe ser conducida por el proletariado, bajo la dirección de su partido, en la economía, en la política *y en la teoría*. En la teoría el concentrado de la lucha de clase se llama filosofía.

Todo esto, se dirá, son palabras. Y bien, no. Estas palabras son justamente las *armas* para la lucha de clase en la teoría, y como la lucha de clase en la teoría es una "parte" de la lucha de clase a secas, y como la forma más alta de la lucha de clase es la lucha de clase política, las palabras de la filosofía son armas en el combate político.

Lenin ha escrito que "la política es la economía concentrada". Podríamos escribir: la filosofía es, en última instancia,[4] el concentrado *teórico* de la política. Se trata de una fórmula "esquemática". ¡Sea! Dice bastante bien lo que quiere decir, en tres palabras.

Todo lo que sucede en la filosofía tiene, en última

---

nes, la expresión "en última instancia" designa "la determinación en última instancia", el aspecto principal, el "eslabón decisivo" de la *determinación*. Implica por lo tanto la existencia de uno o varios aspectos secundarios, subordinados, sobredeterminados y sobredeterminantes, en tanto que *otros*. Así, la filosofía no es sólo lucha de clase en la teoría, y las ideologías no son sólo prácticas; pero sí lo son "en última instancia". Quizá no siempre se ha aprehendido el alcance *teórico* de la tesis de Lenin sobre "el eslabón decisivo". No se trata solamente de elegir, entre eslabones preexistentes y ya identificados, "el eslabón decisivo"; la cadena está hecha de tal manera que es necesario invertir la fórmula. Para poder reconocer e identificar los otros eslabones de la cadena, en su lugar, es necesario *antes* aprehenderla por "el eslabón decisivo".

[4] Véase nota 2, más arriba.

instancia, no sólo consecuencias políticas en la teoría, sino también consecuencias políticas *en la política*: en la lucha de clase política.

Lo demostraremos en seguida.

Por cierto, como cito a Engels y Lenin, John Lewis dirá seguramente, una vez más, que hablo como "el último campeón de una ortodoxia amenazada por graves peligros".[1] ¡O.K.! Trataré de defender esta "ortodoxia" que se llama la teoría de Marx y Lenin. ¿Esta ortodoxia está amenazada, desde su nacimiento, por "graves peligros"? Sin dudas, por los de la ideología burguesa. ¿John Lewis dirá que "predico en el desierto"? ¡No!

Los comunistas, cuando son marxistas, y los marxistas cuando son comunistas, no predican jamás en el desierto. No obstante, pueden estar relativamente solos.

¿Por qué? Lo veremos.

Es pues sobre esta base teórica marxista, "ortodoxa", puesto que corresponde a la teoría de Marx y de Lenin, que quiero explicarme, con John Lewis y con *mis* propios errores. Sobre la base de la necesidad de la lucha de clase en la teoría proclamada por Engels y Lenin —y sobre la base de la definición de filosofía que propongo hoy (junio, 1972)—: *la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría.*

Dejaré entonces al margen todas las observaciones "psicológicas" que John Lewis ha creído correcto consagrar, como conclusión de su artículo, al "*estilo de vida y de escritura* de Louis Althusser, *en su conjunto*". Por ejemplo, John Lewis está muy emocionado, afectado, conmocionado, como buen "humanista" que es, por el hecho que "L. Althusser *argumenta* de manera *minuciosa con un extremo dogmatismo*", y ello le hace pensar no ya en los escolásticos, grandes filó-

[1] Cito las expresiones del propio John Lewis.

sofos de la Edad Media, sino en los "escoliastas", en los comentadores de comentadores, en los eruditos... ¡Muchas gracias!. Esta delicada "psicología" no tiene su lugar en un debate entre comunistas. No seguiré a John Lewis en este terreno.

Consideraré a John Lewis como un camarada, militante de un partido hermano: el Partido Comunista de Gran Bretaña.

Trataré de hablar un lenguaje simple, claro, accesible a todos nuestros camaradas.

Para no alargar mi respuesta, sólo abordaré los problemas teóricos más importantes políticamente hablando para nosotros, hoy, en 1972.

II

Para comprender mi respuesta es preciso, evidentemente, que el lector conozca lo esencial de la crítica "radical" de mis "ensayos filosóficos" por John Lewis.

Para resumir esta crítica en dos palabras, podemos decir como sigue.

John Lewis me reprocha: 1) no conocer la *filosofía* de Marx, y 2) no conocer la historia de la *formación* del pensamiento de Marx.

En una palabra, me reprocha no conocer la *teoría marxista.*

Es su derecho.

Retomaré entonces estos dos puntos, uno detrás del otro.

III

Primer punto: *"L. Althusser" no conoce la filosofía de Marx.*

Para demostrarlo, John Lewis emplea un método simple. Expone "la" filosofía de Marx *tal cual él la comprende.* Deja a un lado la filosofía de Marx tal como "L. Althusser" la comprende. ¡Será suficiente comparar para advertir inmediatamente la diferencia!

Pues bien, sigamos a nuestro guía en filosofía marxista, y veamos cómo sintetiza John Lewis, a su parecer, la filosofía de Marx. Para él, se resume en tres fórmulas, que yo llamaría tres *Tesis.*[6]

1. *Tesis Nº 1.* "El hombre hace la historia."

Justificación de John Lewis: no hay necesidad de justificación, puesto que salta a los ojos, es evidente, todo el mundo lo ve bien. *Ejemplo de John Lewis*: la revolución. El hombre hace la revolución.

2. *Tesis Nº 2.* "El hombre hace la historia rehaciendo

[6] Propuse esta "definición" en un "Cours de philosophie pour scientifiques" (1967): "La filosofía enuncia proposiciones que son *Tesis*" a diferencia de las ciencia(s: "Una ciencia enuncia proposiciones que son *Demostraciones*).

ello quiere decir que la *fabrica*. Pero, ¿*hacer* la historia? ¿Qué puede querer decir esto? En cuanto al mueblero, se sabe; pero *el hombre* que hace la historia, ¿quién es? ¿Conocen ustedes esta "especie de individuo", como decía Hegel?

Es entonces cuando John Lewis pone manos a la obra. No rehúye la dificultad: la afronte. Y nos explica. Dice: "hacer", en el caso de la historia, quiere decir "trascender" (negación de la negación), quiere decir transformar la materia prima de la historia existente superándola. Bien.

El mueblero que "hace" una mesa, también él, tiene ante sí una "materia prima existente": la madera. Y transforma la madera en mesa. John Lewis no diría jamás que el mueblero "trasciende" la madera para "hacer" de ella una mesa. Y tiene razón. Porque si lo dijera, el primer mueblero que llegara, y todos los muebleros y todos los trabajadores del mundo lo mandarían a paseo con su "trascendencia". John Lewis no emplea la "trascendencia" (negación de la negación) *más que* para la historia. ¿Por qué? En su artículo, John Lewis no se explica.

A mi juicio, John Lewis recurre a su "trascendencia" por la siguiente razón: la "materia prima" de la historia, *es ya historia*. La materia prima del mueblero es la madera. Pero jamás el mueblero que "hace" la mesa dirá que él "hace" la madera, porque sabe muy bien que "la naturaleza produce" la madera: para que un árbol pueda ser dividido en planchas es preciso que antes haya crecido en los bosques del país, o a miles de kilómetros bajo el ecuador.

Ahora bien, para John Lewis, ¡el hombre *ya ha hecho* la historia con la cual *hace* la historia! Entonces, en la historia, el hombre lo produce todo: no sólo el resultado, el producto de su "trabajo" (la historia), sino ante todo la materia prima que él transforma (la historia) en historia. Aristóteles decía que el hombre

es un animal bípedo, razonable, parlante y político. Franklin, citado por Marx (en *El capital*), decía que el hombre es un "toolmaking animal". John Lewis es un filósofo de otra clase. John Lewis piensa que el hombre no es sólo un "animal que fabrica herramientas" sino un animal creador de historia, en sentido estricto, puesto que lo hace *todo*: "hace" la materia prima (la historia), los instrumentos de producción (¡John Lewis guarda silencio sobre este punto! y con razón, porque de lo contrario estaría obligado a hablar de la lucha de *clases*, y su "hombre" ya no le serviría de nada), y naturalmente el producto final: la historia.

¿Conocen ustedes bajo el cielo a un ser dotado de semejante poder? Sí: existe en la tradición de la cultura humana. Es *Dios*. Sólo Dios "hace" la materia con la cual "hace" el mundo. Pero hay una diferencia muy importante; el Dios de John Lewis no está fuera del mundo, el hombre-dios creador de la historia no está fuera de la historia: está *dentro*. ¡Esto es infinitamente más complicado! Y puesto que el pequeño dios humano omnipotente de John Lewis a saber, el "hombre", está *en* la historia ("en situación", como decía Jean-Paul Sartre), por eso mismo John Lewis le da no un poder de creación *absoluto* (cuando todo se crea, resulta relativamente fácil: ¡ningún condicionamiento!), sino algo todavía más sorprendente: el poder de "trascendencia", de poder *negar-superar* indefinidamente hacia lo alto la historia limitante *en la cual* vive, el poder de trascender la historia por la *libertad humana*.[8]

[8] Ignoro la historia filosófica personal de John Lewis. Pero no arriesgo gran cosa al afirmar que ha debido alimentar una debilidad por Jean-Paul Sartre. La "filosofía marxista" de John Lewis se asemeja, en efecto, hasta el punto de confundir, a una copia del existencialismo sartriano, ligeramente hegelianizado, sin duda para hacerle aceptable por lectores comunistas.

El buen hombre de John Lewis es un pequeño dios laico que, como todo el mundo —quiero decir, como todos los seres vivos— "está en el baño", pero dotado del prodigioso poder de la libertad de sacar a cada instante la cabeza fuera del agua y cambiar el "nivel" del líquido, un pequeño dios sartriano siempre "en situación" en la historia, dotado del inaudito poder de "superar" toda situación y de dominar toda "situación", toda obligación, de resolver todas las dificultades de la historia y de ir hacia las mañanas que cantan la revolución humana y socialista: el hombre es por esencia un *animal revolucionario* puesto que es un animal *libre*.

Disculpadnos, lectores no filósofos. Nosotros filósofos, conocemos esta antigua música idealista. Nosotros, filósofos comunistas, sabemos que esta antigua música filosófica siempre ha tenido efectos políticos.

Los primeros que han hablado de "trascendencia" en filosofía fueron los filósofos idealistas-religiosos de la Escuela de Platón: platónicos y neoplatónicos. Ellos tenían una necesidad vital de la "trascendencia" para construir su teología filosófica o religiosa, y esta teología era por entonces la filosofía oficial del estado esclavista. Más tarde, en la Edad Media, los teólogos agustinianos y tomistas retomaron la categoría de la "trascendencia" en los sistemas que servían los intereses de la Iglesia y del estado feudal (la Iglesia: aparato de estado y aparato ideológico de estado nº 1 del estado feudal). ¿Es preciso más comentarios?

Mucho más tarde, con el ascenso de la burguesía, la "trascendencia" recibió, en la filosofía hegeliana, una nueva función: siempre la misma categoría, pero "envuelta" en los velos de la "negación de la negación", servía esta vez al estado burgués. Simplemente, era el *nombre* filosófico de la *libertad burguesa*. Era entonces revolucionaria con relación a los sistemas fi-

losóficos de la "trascendencia" feudal, pero era ciento por ciento burguesa; así el resto.

Más tarde, para no citarlo más que a él (puesto que la "trascendencia" autoritaria o escatológica floreció después, en nuestros días, en cantidad de teólogos, algunos reaccionarios pero otros muy progresistas, de Alemania, Holanda, América Latina, pasando por España), Jean-Paul Sartre retomó la cuestión en su teoría del "hombre-en-situación", versión pequeñoburguesa de la libertad burguesa. El burgués no tenía la misma necesidad de creer, y no podía hacer creer, en 1940-1970, que la libertad es omnipotente. ¡Pero el intelectual pequeñoburgués, sí! Exalta tanto más la potencia de *su* libertad ("trascendencia", "negación de la negación") cuanto más está quebrada y negada por el desarrollo del imperialismo. Un pequeño burgués *aislado* puede protestar: no va muy lejos. Cuando las *masas* pequeñoburguesas se levantan, esto puede ir mucho más lejos; pero su revuelta se mide, se reagrupa, o se estrella con las condiciones objetivas de la lucha de clases. La *libertad* pequeñoburguesa encuentra allí, entonces, la *necesidad*.

John Lewis retoma la antigua canción, a su turno, en 1972, en la revista del Partido Comunista Británico. Que se tranquilice, si puedo decirlo: ¡él no pregona "en el desierto"! No es el único, está en una compañía comunista bastante numerosa. Todos lo sabemos. Pero, ¿por qué estos comunistas entonan abiertamente, desde los años 60, la filosofía de la libertad pequeñoburguesa declarándola *marxista*?

Lo veremos.

IV

Ante todo, quiero a mi vez proceder como John Lewis. Colocaré las Tesis de la filosofía marxista-leninista al lado de las Tesis de la "filosofía marxista" de John Lewis. Todo el mundo podrá así comparar y juzgar.

Retomaré en orden las Tesis de John Lewis. De este modo las cosas serán más claras. Hago una gran concesión a John Lewis retomando el orden de sus Tesis, pues su orden es idealista. Pero podemos hacerle este obsequio.

Para comprender lo que sigue, establezcamos una convención; para cada *Tesis* (1, 2, 3), comenzaré por recordar la Tesis de John Lewis y luego pasaré a la Tesis del marxismo-leninismo. Designaré al marxismo-leninismo por la sigla: *M.L.*

1. Tesis Nº 1

John Lewis: "El *hombre* hace la historia."

M. L.: "Las *masas* hacen la historia."

¿Qué significa "el hombre" que "hace" la historia? Misterio.[8]

Para nosotros, que luchamos bajo la dominación de la

¿Qué significa las *masas* que "hacen la historia"?

En una sociedad de clases, son las masas *explotadas*, es decir, las clases, capas y categorías sociales explotadas, agrupadas alrededor de la clase explotada *capaz* de unirlas y ponerlas en movimiento contra las clases dominantes que detentan el poder de Estado.

La clase explotada "capaz de..." no es siempre *la* clase *más* explotada, o la "capa" social *más* miserable.

Así, en la Antigüedad, no son los esclavos, salvo en algunos períodos (Espartaco), los que han "hecho" la historia en sentido estricto, social y político, del término, sino las clases más explotadas entre los hombres "libres" (en Roma, "la Plebe" urbana o agraria).[10]

Así, bajo el capitalismo, lo que Marx ha denominado el "Lumpen-proletariat" reúne a los hombres más miserables, los "Lázaros de la clase asalariada".[11] Pero es en torno al proletariado (la clase explotada en la *producción* capitalista) que se reagrupan las

burguesía, "el hombre" que hace la historia es un misterio. Pero este "misterio" tenía sentido cuando la burguesía revolucionaria luchaba contra la feudalidad que la dominaba. Proclamar *entonces*, como lo hicieron los grandes Humanistas burgueses, que es *el hombre* el que hace la historia, era luchar, *desde el punto de vista burgués*, entonces revolucionario, contra la Tesis religiosa de la ideología feudal: es *Dios* el que hace la historia. Pero ya no estamos en ese entonces y el punto de vista burgués siempre ha sido idealista en historia.

[10] No es seguro —aquí me remito a los historiadores marxistas que hacen su trabajo— que la clase de los esclavos, a pesar de todo, sorda pero profundamente, no haya "hecho la historia". El pasaje de la esclavitud de la pequeña burguesía a la esclavitud de la gran propiedad en Roma tal vez lo atestiguaría.

[11] *El capital* (Ed. Sociales, t. III, p. 87 [en la versión española de Wenceslao Roces no aparece la expresión que utiliza Althusser]). Expulsados de la producción, sin trabajo fijo o sin trabajo, (a menudo) sin techo, los subproletarios forman parte del ejército de reserva y de cesantes que el Capital utiliza *contra* los trabajadores.

masas que "hacen la historia" y que van a "hacer la historia"; en este caso, la revolución que estallará en el "eslabón más débil" de la cadena imperialista mundial.

A la Tesis de John Lewis (el hombre hace la historia), el M.L. siempre ha opuesto la Tesis: las masas hacen la historia. Y bajo el capitalismo, *las* masas no son "*la* masa" de los aristócratas de la "inteligencia" o de los ideólogos del fascismo, sino el conjunto de las *clases*, capas y categorías explotadas reunidas en torno a *la* clase explotada *en la gran producción*, única capaz de unirlas y conducir su acción al asalto del estado burgués: el proletariado. Comparad.

2. Tesis Nº 2

John Lewis: "El hombre hace la historia 'trascendiendo' la historia."
M. L.: "La lucha de clases es el motor de la historia" (Tesis del *Manifiesto comunista*, 1847).

Aquí las cosas se vuelven extraordinariamente interesantes. Porque el M.L. desmonta el sistema filosófico de John Lewis. ¿Cómo?

John Lewis decía: "El hombre hace la historia". El M.L. acaba de responder: "*Las masas*".

Pero si nos quedamos allí, se tiene la impresión de que el M.L. da una respuesta muy distinta *pero a una misma pregunta*. Esa misma pregunta es, *¿quién hace* la historia? Esta pregunta presupone que la historia es el resultado de la acción (hacer) de un *sujeto* (¿quién?). Para John Lewis, tal sujeto es "el hombre". Para el M.L., este sujeto son las masas. Sí y no. Cuando hacemos un esbozo breve de definición de las masas, cuando damos vueltas alrededor de esta idea de las masas, nos damos cuenta que era más bien compli-

cado. En efecto, las masas son *varias* clases, capas y categorías sociales reunidas en un *conjunto* a la vez complejo y móvil (las posiciones de diferentes clases y capas, y de fracciones de clases en el interior de las clases, *cambian* en el curso de un mismo proceso histórico o revolucionario). ¡En nuestro país se trata de decenas de millones de hombres; en China de centenas de millones de hombres! Para limitarnos a este simple argumento, ¿podemos todavía considerar que se trata de un "sujeto", identificable por *la unidad* de su "personalidad"? Al lado del sujeto de John Lewis, el "hombre", simple y esbelto como una caña de pescar o un grabado de moda, que se puede sostener en la mano o señalar con un dedo, el "sujeto"/*masas* plantea desagradables problemas de identidad, de identificación. Un sujeto es también un ser del que podemos decir: "¡es él!" Pero, ¿cómo hacemos para decir del "sujeto"/*masas* "¡es él!"?

Precisamente la Tesis del *Manifiesto* (la lucha de clases es el motor de la historia) *desplaza la pregunta*, y nos coloca frente al problema y al principio de su posición justa, vale decir de su solución. Las masas "hacen" la historia pero "la *lucha de clases* es el *motor* de la historia". A la pregunta de John Lewis, ¿cómo hace el hombre para hacer la historia?, el M.L. responde haciendo desaparecer las categorías filosóficas idealistas de John Lewis. Para imponer otras.

No se trata más de "el hombre". Lo sabemos. Pero en "la lucha de clases es el motor de la historia", no se trata más de "hacer" la historia. No se trata más de "hacer", vale decir, no se trata más del problema del *sujeto* de la historia: *¿quién* hace la historia?

El M.L. nos dice algo completamente distinto: *la lucha de clases* (concepto nuevo) es el *motor* (concepto nuevo) de la historia —mueve, hace avanzar, "menearse" a la historia, y realiza las revoluciones. Esta

tesis tiene una importancia muy grande, puesto que *coloca en el primer rango a la lucha de clases.*

En la Tesis precedente, "las masas hacen la historia" se pone el acento: 1) sobre las clases explotadas reunidas alrededor de la clase... y 2) sobre su potencia de transformación revolucionaria de las relaciones sociales. Por lo tanto, las masas estaban en el primer rango.

En la Tesis del *Manifiesto* lo que adviene al primer rango no son ya sólo las clases explotadas, etc., sino la lucha de clases. Es necesario ver bien que esta Tesis es decisiva para el marxismo-leninismo. Puesto que traza una línea de demarcación radical entre los revolucionarios y los reformistas. Simplificaré las cosas al extremo, pero no traiciono lo esencial.

Para los *reformistas* (incluso si se declaran marxistas) no es la lucha de clases lo que está en el primer rango, sino las clases. Tomemos un ejemplo sencillo, y supongamos que sólo existen dos clases en presencia. Para el reformista, las clases existen *antes* de la lucha de clases, un poco como dos equipos de rugby existen, cada uno por su lado, antes del encuentro. Cada clase existe en su propio campo, vive en sus propias condiciones de existencia; una clase puede incluso explotar a la otra, pero eso no es todavía la lucha de clases. Un día, las dos clases se encuentran y se enfrentan, y sólo entonces comienza la lucha de clases. Ambas se van a las manos, el combate se torna agudo y finalmente la clase explotada se impone a la otra (es la revolución) o sucumbe en la lucha (es la contrarrevolución). Que se dé vuelta a la cuestión tanto como se quiera, pero siempre se encontrará la misma idea. Las clases existen *antes* de la lucha de clases, *independientemente* de la lucha de clases y la lucha de clases existe sólo *después.*[12]

[12] Para esclarecer el punto es necesario vincular esta "posición" reformista a sus orígenes burgueses. En su carta a

Por el contrario, para los *revolucionarios* no es posible separar las clases de la lucha de clases. La lucha de clases y la existencia de clases son una sola y misma cosa. Para que en una "sociedad" haya clases es necesario que la sociedad esté *dividida* en clases; tal división no se hace *a posteriori*, pues lo que constituye la *división* en clases es la explotación de una clase por la otra, o sea la lucha de clases. Porque la explotación es ya lucha de clase. Para comprender entonces la división en clases, la existencia y la naturaleza de las clases, es necesario partir de la lucha de clases. *Por lo tanto es preciso colocar la lucha de clases en el primer rango.*

Pero, entonces, es preciso someter la Tesis 1 (las masas hacen la historia) a la Tesis 2 (la lucha de clases es el motor de la historia). Esto quiere decir que la potencia revolucionaria de las masas sólo es potencia en función de *la lucha de clases.* No basta entonces considerar lo que sucede del lado de las clases

---

Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852, Marx escribió: "[...] no es a mí a quien cabe el mérito de haber descubierto *la existencia de las clases* en la sociedad moderna, y tampoco la *lucha de clases* a que ellas se lanzan. Los historiadores burgueses han expuesto mucho antes que yo la evolución histórica de esta lucha de clases, y los economistas burgueses han descripto su anatomía económica." La tesis del reconocimiento de *la existencia de las clases sociales* y de *la lucha de clases que se sigue de ella*, no es lo propio del marxismo-leninismo, puesto que pone en el primer rango a las clases y la lucha de clases en un segundo rango. *Bajo esta forma*, se trata de una tesis burguesa, que alimenta naturalmente el reformismo. Por el contrario, la tesis marxista-leninista coloca a la *lucha de clases* en el primer rango. Filosóficamente esto quiere decir: afirma *la primacía de la contradicción sobre los contrarios* que se enfrentan, que se oponen. La lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existirían *antes* (de hecho y de derecho) de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la *contradicción* (interna a un modo de producción) que *divide* a las clases en clases.

explotadas, sino que es preciso *al mismo tiempo* considerar lo que ocurre del lado de las clases explotadoras. Mejor dicho, es necesario superar la imagen del campo de rugby, vale decir de dos grupos de clases que se van a las manos, para considerar lo que hacen las clases *y* las clases antagónicas, a saber, *la lucha de clases*. Primacía absoluta de la lucha de clases (Marx, Lenin). No olvidar jamás la lucha de clases (Mao).

Pero, ¡cuidado con el idealismo! La lucha de clases no se desenvuelve en el aire, ni sobre un campo de rugby convencional: está anclada en el modo de producción, o sea de explotación de una sociedad de clases. Es necesario entonces considerar la *materialidad* de la lucha de clases, su *existencia* material. Esta materialidad es, en última instancia, la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas *bajo* las relaciones de producción de un modo de producción dado, en una formación social histórica concreta. Esta materialidad es a la vez la "base" *(Bases;* Marx) de la lucha de clases y al mismo tiempo su existencia material, puesto que es en la producción que tiene lugar la explotación, es en las condiciones materiales de explotación que está fundado el antagonismo de clases, la lucha de clases. Esta verdad profunda ha sido expresada por el M.L. en la conocida Tesis de la lucha de clases en la infraestructura, en "la economía", en la explotación de clases, y en la Tesis *del enraizamiento de todas las formas de la lucha de clases en la lucha de clase económica.* Con esta condición la tesis revolucionaria de la primacía de la lucha de clases es materialista.

Si esto está claro, el problema del "sujeto" de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema *"natural-humano"* en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un *proceso*

sin sujeto.[13] El problema de saber cómo "*el hombre* hace la historia" desaparece por completo: la teoría marxista lo arroja definitivamente a su lugar de origen, en la ideología burguesa.

Y con él desaparece la "necesidad" del concepto de "trascendencia", cuyo sujeto sería el hombre.

Esto no quiere decir que el M.L. pierda de *vista* un solo instante a los hombres reales. Al contrario. El M.L. precisamente para *verlos* tal cual son y para liberarlos de la explotación de clase, realiza esta revolución: desembarazarse de la ideología burguesa de "el hombre" como sujeto de la historia, *desembarazarse del fetichismo de "el hombre"*.

Algunos se indignarán de que me atreva a hablar del fetichismo de "el hombre". Sin duda los mismos que extraen del capítulo de Marx acerca de "el fetichismo de la mercancía" dos conclusiones idealistas complementarias: la condena de la "reificación" [14] y la exaltación de la *persona* (¡pero la pareja persona/cosa está en la base de toda la ideología burguesa! Y, además, las relaciones *sociales* no son, salvo para el derecho y la ideología *jurídica* burguesa, "relaciones entre personas"!) Sin embargo, es el mismo mecanismo de ilusión social el que está en juego cuando se considera que una relación social es la cualidad natural, el atributo natural de una *substancia* o de un *sujeto*. Tal el caso del valor: esta relación social "aparece" en la ideología burguesa como la cualidad natural, el atri-

[13] He propuesto esta categoría en un estudio, *Marx et Lénine devant Hegel* (febrero 1968) [en esp. incorporado en el Cuaderno de Pasado y Presente, Nº 42, Antón Pannekoek: *Lenin filósofo*], publicado luego de *Lénine et la Philosophie*, Maspero, París, 1972 [en esp.: *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1971]. Para más precisiones, véase más adelante (p. 98), *Observación sobre una categoría*: "Proceso sin Sujeto ni Fin(es)".

[14] Transformación en *cosa (res)* de todo lo que es *humano*, es decir, *no-cosa* (el hombre = no-cosa = Persona).

buto natural de la mercancía o de la moneda. Tal el caso de la lucha de clases: esta relación social "aparece" en la ideología burguesa como la cualidad natural, el atributo natural de "el hombre" (libertad, trascendencia). En los dos, la relación social es "escamoteada"; la mercancía o el oro tienen valor *por naturaleza*, "el hombre" es libre y hace la historia *por naturaleza.*

Que "el hombre" de John Lewis desaparezca no quiere decir que los hombres reales desaparezcan. Para el M.L. son, sencillamente, algo completamente distinto de ejemplares, multiplicados a voluntad, de la imagen burguesa originaria de "el hombre", sujeto libre por naturaleza. ¿Hemos tenido buen cuidado de las advertencias de Marx? "Mi método analítico *no parte del hombre*, sino del período social económicamente dado." ("Sur Wagner", *Le Capital*, Ed. Sociales, t. III, p. 249.) "La sociedad *no está compuesta de individuos*" (*Grundrisse*).

Algo es seguro: no se puede *partir* del hombre porque significaría partir de una idea burguesa de "el hombre", y porque la idea de *partir de* el hombre, dicho de otra manera, la idea de un punto de partida absoluto (= de una "esencia") pertenece a la filosofía burguesa. Esta idea de "el hombre" desde la cual es preciso "partir" como de un punto de partida absoluto es el fondo de toda la ideología burguesa, es el alma de la propia gran economía política clásica. "El hombre" es un mito [15] de la ideología burguesa: el M.L. no puede *partir* de "el hombre". "Parte del período social económicamente dado" y, al término de su análisis, *puede "llegar" a los hombres reales.* Estos hombres son pues el *punto de llegada* de un análisis que parte de las relaciones sociales del modo de pro-

[15] La palabra "hombre" es sólo una palabra. El lugar que ocupa y la función que ejerce en la ideología y la filosofía burguesas le confieren su *sentido.*

ducción existente, de las relaciones de clase y de la lucha de clases. Estos hombres son por entero otros hombres que "el hombre" de la ideología burguesa.

"La sociedad no está *compuesta de individuos*", dice Marx. En efecto, la sociedad no es una "composición", una "suma" de individuos; lo que la constituye es el sistema de sus relaciones sociales donde viven, trabajan y luchan *sus* individuos. En efecto: la sociedad no está compuesta de individuos en general, cualesquiera, que serían otros tantos ejemplares de "el hombre"; porque cada sociedad tiene *sus* individuos, histórica y socialmente determinados. El individuo-esclavo no es el individuo-siervo ni el individuo-proletario, y lo mismo para el individuo de cada clase dominante que corresponda. En el mismo sentido, incluso una clase no está "compuesta" de individuos cualesquiera; cada clase tiene *sus* individuos, modelados en su individualidad por sus condiciones de vida, de trabajo, de explotación y de lucha —por las relaciones de la lucha de clases. Los hombres reales, en su masa, son los que hacen las condiciones de clase. Estas condiciones no dependen de la "naturaleza" burguesa de "el hombre": la libertad. Por el contrario, sus libertades, comprendiendo las formas y los límites de estas libertades y también su voluntad de lucha, dependen de esas condiciones.

Que desaparezca el problema de "el hombre sujeto de la historia" no quiere decir que desaparezca el problema de *la acción política*. ¡Completamente al contrario! La crítica del fetichismo burgués de "el hombre" le da toda su fuerza, sometiéndola a las condiciones de lucha de clases, que no es una lucha individual sino que deviene una lucha de masa *organizada* para la conquista y la transformación revolucionaria del poder de estado y de las relaciones sociales. No quiere decir que el problema del *partido* revolucionario desaparezca, porque sin él la conquista del po-

der de estado por las masas explotadas, conducidas por el proletariado, es imposible. Pero esto quiere decir que el "papel del individuo en la historia", la existencia, la naturaleza, la práctica y los objetivos del partido revolucionario no son determinadas por la omnipotencia de la "trascendencia", es decir la libertad de "el hombre", sino por otras condiciones, por el estado de la lucha de clases, por el estado del movimiento obrero, por la ideología del movimiento obrero (pequeñoburguesa o proletaria), y por su relación con la teoría marxista, por su línea de masa y por sus prácticas de masa.

3. Tesis Nº 3

John Lewis: "El hombre conoce sólo lo que *hace*".
M.L.: "Sólo se conoce lo que *es*".

Intencionadamente opongo los términos en toda su nitidez: para que se mida la diferencia.

Para John Lewis "el hombre" conoce sólo lo que "hace". Para el materialismo dialéctico, filosofía del M.L., no se puede conocer sino lo que *es*. Se trata de la Tesis materialista fundamental: "la primacía del ser sobre el pensamiento".

Esta Tesis es a la vez Tesis de existencia, Tesis de materialidad y Tesis de objetividad. Plantea que no se puede conocer sino lo que *existe*; que el principio de toda existencia es la *materialidad* y que toda existencia es *objetiva*, es decir "anterior" a la "subjetividad" que la conoce e independiente de ella.

Se conoce lo que *es*. Esta Tesis, difícil de entender y fácil de desviar de su sentido, *sostiene* todas las Tesis marxistas acerca del conocimiento. Marx y Lenin jamás han negado "la actividad" del pensamiento, del trabajo de experimentación científica, desde las ciencias de la Naturaleza hasta la ciencia de la Histo-

ria, cuyo "laboratorio" es la lucha de clases. ¡Por el contrario! Marx y Lenin han insistido sobre esta actividad. Inclusive, eventualmente, han dicho y repetido que ciertos filósofos idealistas (por ejemplo, Hegel) habían comprendido mejor aunque bajo formas "mistificadas", esta "actividad", que ciertos filósofos materialistas no dialécticos. A través de ella accedemos a las Tesis dialécticas de la filosofía marxista. Pero —y esto es lo que lo separa definitivamente de John Lewis— el M.L. *siempre ha sometido las Tesis dialécticas a la primacía de las Tesis materialistas*. Es el caso de la célebre Tesis de primacía de la práctica sobre la teoría: tiene sentido sólo si está sometida a la Tesis de primacía del ser sobre el pensamiento. A falta de lo cual cae en el subjetivismo, el pragmatismo y el historicismo. Gracias a la práctica (cuya forma más elaborada es la práctica científica) se puede conocer lo que es: primacía de la práctica sobre la teoría. Pero en la práctica sólo se conoce lo que es: primacía del ser sobre el pensamiento.

"Sólo se conoce lo que es." No deberían presentarse problemas en el caso de la naturaleza: ¡quién puede pretender que "el hombre" ha "hecho" la naturaleza que conoce! Únicamente los idealistas, una raza delirante de idealistas que daría al hombre la omnipotencia de Dios. Pero los propios idealistas no son tan tontos.

¿Y la historia? Sabemos que la Tesis "el hombre hace la historia" carece de sentido. No obstante, perdura una huella de su ilusión en la idea de que la historia sería *más fácil* de conocer que la naturaleza, puesto que todo en ella sería "humano". Es la idea de Juan Bautista Vico.

Pues bien, sobre este punto la posición del M.L. es categórica: la historia es tan difícil de conocer como la naturaleza, incluso, tal vez más difícil de conocer. ¿Por qué? Porque "las masas" no tienen con la histo-

ría la misma relación *práctica directa* que tienen con la naturaleza (en el trabajo de la producción), porque están siempre *separadas* de la historia por *la ilusión de conocerla*, puesto que cada clase explotadora dominante les ofrece "su" explicación de la historia, bajo la forma de su ideología que es dominante, que sirve sus intereses de clase, cimenta su unidad y mantiene a las masas bajo su explotación.

Veamos la Edad Media. La Iglesia, y sus ideólogos, ofrecía a todos los fieles —vale decir en primer lugar a todos los explotados, pero también a los señores feudales y a ella misma—, una explicación muy simple y muy clara de la historia: la historia estaba hecha por Dios y obedecía las leyes, es decir los fines, de la Providencia. Una "explicación" de masa.

Veamos el siglo XVIII en Francia. La situación es diferente, la burguesía no está todavía en el poder, es crítica y revolucionaria. Pues bien, ofrece a todos los hombres (¡sin distinción de clase!, a los burgueses y a sus aliados, pero también a sus propios explotados) una explicación "luminosa" de la historia: la historia está movida por la Razón y obedece las leyes, es decir los fines, de la Verdad, de la Razón y de la Libertad. Una "explicación" de masa.

Si la historia es difícil de conocer científicamente es porque entre la historia real y las masas hay siempre una pantalla, una separación; una *ideología de clase de la historia, una filosofía de clase de la historia* en la cual las masas humanas *creen* "espontáneamente" puesto que esta ideología les es inculcada por la clase dominante o en ascenso, sirve a la unidad de esta clase y asegura su explotación. Así, la propia burguesía es ya en el siglo XVIII una clase explotadora.

Para llegar a percibir esta "cortina" de humo ideológico-idealista de las clases dominantes fueron necesarias las circunstancias excepcionales de la primera mitad del siglo XIX: la experiencia de las luchas de

clases de las revoluciones en Francia (1789, 1830) y las primeras luchas de clase proletarias, *más* la economía política inglesa, más el socialismo francés. El resultado del concurso de estas circunstancias fue el descubrimiento de Marx quien, el primero, abrió al conocimiento científico el "Continente-Historia".

Pero en historia como en la naturaleza el hombre sólo conoce lo que *es*, y no lo que "hace". Que sea necesario un enorme trabajo científico y gigantescas luchas prácticas para llegar a conocer lo que *es*, no cambia el fondo de las cosas para nada. Sólo se conoce lo que *es*, incluso si lo que es *cambia*, bajo el efecto de la dialéctica material de la lucha de clases, incluso si lo que *es* se conoce sólo a condición de ser *transformado.*

Es necesario ir más lejos. Se ha subrayado que la Tesis del M.L. no es: "*el hombre* sólo conoce lo que es", sino: "sólo *se* conoce lo que es".[16] Aquí también "el hombre" ha desaparecido. Es preciso decir, en efecto, que la historia de la "producción" de conocimientos es, como toda la historia, también *un proceso sin sujeto*, y que los conocimientos científicos surgen (en el descubrimiento de tal individuo, científico, etc.) como resultado histórico de un proceso dialéctico, sin Sujeto ni Fin(es). Es el caso de la ciencia marxista: ha surgido en el "descubrimiento" de Marx, pero como el resultado de un proceso dialéctico cuando se combinaron, sobre el fondo de las luchas de clase burguesa y proletaria, la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Los comunistas lo saben.

Los sabios no lo saben, en general. Pero si los comunistas lo quieren, y son bastante instruidos en his-

[16] He escrito: "sólo se conoce lo que es", para no complicar las cosas. Pero se podría objetar que este "se" impersonal lleva la huella de "el hombre". En rigor, sería necesario escribir: "sólo *es conocido* lo que es".

toria de las ciencias, pueden ayudar a los científicos (comprendiendo aquí a los científicos de las ciencias de la naturaleza, los matemáticos también) a comprenderlo. Porque todos los conocimientos científicos, en todos los dominios, son el resultado de un proceso sin Sujeto ni Fin(es). Tesis abrupta, difícil de comprender, sin duda. Pero que puede dar "vías" de cierta importancia, no sólo para el trabajo científico, sino también para la lucha política.

V

Porque todas estas Tesis filosóficas, estas posiciones filosóficas (Tesis = posición), provocan *efectos* en las prácticas sociales y, entre ellas, en la práctica política y en la práctica científica.

Es necesario generalizar; no son sólo las Tesis filosóficas que acabamos de evocar las que provocan estos efectos, sino *todas* las Tesis filosóficas. Porque si hay una idea corrientemente admitida, incluyendo a los marxistas, es por cierto la de una filosofía que sería contemplación pura, pura especulación *desinteresada* Ahora bien, esta idea dominante es la representacion muy interesada que el idealismo da de sí mismo. Se trata de una mistificación del idealismo, necesaria al idealismo, representar a la filosofía como puramente especulativa, como develamiento puro del Ser, del Origen y del Sentido. Aun las filosofías especulativas, aun las filosofías que se contentan con *"interpretar el mundo"* son activas y prácticas. Tienen por fin (disimulado) actuar sobre el mundo, sobre el conjunto de las prácticas sociales, sobre sus dominios y su "jerarquía", no para otra cosa que para "encantarlos", consagrarlos o inclinarlos, a fin de preservar o reformar "el estado de cosas existente" contra las revoluciones sociales, políticas, ideológicas o los contragolpes ideológicos de los grandes descubrimientos científicos. Las filosofías "especulativas" tienen políticamente *interés* en hacer creer que son *desinteresadas* o que sólo son "morales", y que no son realmente prácticas o

políticas, para alcanzar sus fines prácticos a la sombra del poder establecido al cual sostienen con sus argumentos. Poco importa que esta estrategia sea "consciente" y deliberada, o "inconsciente": sabemos que aun en filosofía no es la conciencia el motor de la historia.

Recordarán ustedes la definición que he propuesto de la filosofía. Podemos extenderla a toda filosofía: la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría.

Si la filosofía es *lucha de clase* en la teoría, si ella depende en última instancia de la política, tiene, como filosofía, efectos políticos: en la práctica política, en la *manera* de conducir "el análisis concreto de la situación concreta", de definir la línea de masa y las prácticas de masa. Pero si es lucha de clase *en la teoría*, tiene efectos teóricos: en las ciencias y también en las ideologías. Si la filosofía es *lucha de clase en la teoría*, tiene efectos sobre la unión de la teoría y de la práctica: sobre la *manera* de concebirla y de realizarla. Claro está, la filosofía tiene, por eso mismo, efectos no sólo en la práctica política y la práctica científica, sino también en *todas* las prácticas sociales,[17] trátese de la "lucha para la producción" (Mao), del arte, etcétera.[18]

[17] John Lewis tiene razón de criticarme en este punto. La filosofía no sólo "concierne" a la política y las ciencias, sino a *todas* las prácticas sociales.

[18] *¿Cómo* se ejercen estos efectos? El problema es muy importante. Digamos solamente esto: 1) La filosofía no es el Saber absoluto, no es ni la Ciencia de las Ciencias, ni la Ciencia de las Prácticas. Lo cual significa: ella no detenta la Verdad absoluta, ni sobre ninguna ciencia, ni sobre ninguna práctica. En particular, no detenta ni la Verdad absoluta ni el poder sobre la práctica política. Por el contrario, el marxismo afirma la primacía de la política sobre la filosofía. 2) Pero sin embargo la filosofía no es "la sirvienta de la política", como en otro tiempo la filosofía fue "la sirvienta

Pero debo limitarme. Me contentaré con decir sencillamente: como lucha de clase en la teoría, la filosofía tiene dos efectos principales: en la política y en las ciencias, en la práctica política y en la práctica científica. Todos los comunistas saben esto, porque el M.L. no ha cesado de repetirlo y justificarlo.

Pues bien, hagamos esquemáticamente la "prueba" de lo anterior oponiendo las Tesis de John Lewis a las Tesis del M.L. Esto nos permitirá ver un poco mejor cómo "funciona" la filosofía.

Tesis de John Lewis: "El hombre hace la historia".

Tesis del M.L.: "Las masas hacen la historia, la lucha de clases es el motor de la historia".

Veamos *los efectos*.

1. Efectos científicos

Cuando, en 1972, se sostiene la Tesis idealista "el hombre hace la historia", ¿qué efectos se producen, se inducen en la *ciencia* de la historia? Más precisamente, ¿podemos esperar de ella algo para hacer descubrimientos científicos?

Es por cierto lamentable, pero se ve con claridad, que no podemos sacar nada positivo. El propio John Lewis no obtiene nada que nos aclare acerca de los mecanismos de la lucha de clases Se dirá que

de la teología"; a causa de su posición *en la teoría* y de su "autonomía relativa". 3) Lo que está en juego en la filosofía son los problemas reales de las prácticas sociales. Como no es (una) ciencia, la relación de la filosofía con estos problemas no es una relación *técnica de aplicación*. La filosofía no entrega fórmulas que podrían "aplicárseles" a los problemas: la filosofía no se aplica. La filosofía actúa de muy otra manera. Digamos: modificando la *posición* de los problemas, modificando la *relación* entre las prácticas y su objeto. No hago más que enunciar el principio, que requeriría largas justificaciones.

no ha tenido tiempo en un artículo. Sea. Pues bien, volvamos hacia su maestro inconfesado, Jean-Paul Sartre, hacia el filósofo de la "libertad-humana", del hombre-que-se-proyecta-hacia-el porvenir (la trascendencia de John Lewis), del hombre-en-situación que "supera" su situación por la libertad del "proyecto". Este filósofo (que merece el elogio que Marx hiciera de Rousseau: no haber transigido nunca con el poder establecido) escribió dos obras considerables, *El ser y la nada* (1939) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), este último libro consagrado a proponer una filosofía al marxismo. Más de dos mil páginas. Ahora bien, ¿qué ha obtenido Jean-Paul Sartre de la Tesis "el hombre hace la historia" [19] para la ciencia de la historia? Los ingeniosos desarrollos de las posiciones sartrianas, al fin de cuentas, ¿ha permitido producir algunos conocimientos científicos acerca de la economía, la lucha de clases, el estado, el proletariado, las ideologías, etc. —para comprender la historia y actuar en la historia? Desgraciadamente podemos dudarlo.

Pero entonces se dirá: he aquí justamente un ejemplo que prueba lo contrario de su Tesis sobre los efectos de la filosofía, puesto que usted reconoce que esta filosofía "humanista" no ha tenido *ningún efecto* sobre el conocimiento científico. ¡Perdón! Sostengo que Tesis como las de John Lewis y de Jean-Paul Sartre tienen por cierto un efecto, un efecto negativo: "traban", como lo decía Lenin de las filosofías idealistas de su época, el desarrollo del conocimiento científico existente. Tales Tesis obstaculizan el desarrollo del conocimiento. En vez de hacerlo avanzar, más bien lo hacen retroceder; más precisamente, lo hacen retroceder *más acá* de los descubrimientos y las

[19] Las Tesis de Sartre son evidentemente más sutiles. Pero la versión que John Lewis da de ellas, por esquemática y pobre que sea, en el fondo no les es infiel.

adquisiciones científicas de Marx y Lenin. Nos devuelven a una "filosofía de la historia" precientífica.

No es la primera vez que esto se produce en la historia de la humanidad. Por ejemplo, cincuenta años después de Galileo, cincuenta años luego de la fundación de la ciencia física, ¡hubo filósofos que defendían todavía la "física" aristotélica! Luchaban contra los descubrimientos de Galileo y querían hacer volver el conocimiento de la naturaleza a su estado aristotélico precientífico. En nuestros días no hay más "físicos" aristotélicos, pero lo mismo se registra en otros lados; por ejemplo, hay "psicólogos" antifreudianos; hay filósofos de la historia antimarxistas, que hacen como si Marx no hubiera existido, no hubiera fundado nunca una ciencia. Personalmente, puede tratarse de espíritus honestos e incluso, como Sartre, pueden querer "prestar servicios" al marxismo y al psicoanálisis. No se trata de sus intenciones, se trata de los *efectos* reales de su filosofía en las ciencias. El hecho es éste: por más que "piensa" *después* de Marx y Freud, Sartre *es*, paradojalmente, en muchos aspectos, filosóficamente hablando, un ideólogo *pre*marxista y *pre*freudiano. En lugar de ayudar al desarrollo de los descubrimientos científicos de Marx y Freud, se compromete brillantemente en pistas que extravían la investigación marxista antes que servirla.

La filosofía "actúa" sobre las ciencias de esta manera: *en el límite*; o bien las ayuda a producir nuevos conocimientos científicos o bien intenta borrarlas de la existencia para devolver a la humanidad a un estado en que tal o cual ciencia no existía. Por lo tanto, la filosofía actúa en las ciencias sea de manera progresista o de manera retrógrada. En el límite: *tendencialmente* —porque toda filosofía es siempre contradictoria.[20]

[20] No existen ni filosofía idealista ni filosofía materialista

Se ve qué está en juego. No basta decir que no se puede extraer nada de la Tesis de John Lewis para el conocimiento científico de la historia. No basta tampoco decir que esta Tesis es un "obstáculo epistemológico" (Bachelard). Es preciso decir que esta Tesis produce o puede producir efectos nefastos sobre el conocimiento científico, efectos *retrógrados*, porque en lugar de permitirnos comprender en 1972 que poseemos un prodigioso depósito científico, los conocimientos que Marx nos ha dado, y de desarrollarlos,[21] filosóficamente vuelve a partir de cero y nos devuelve a los buenos tiempos de Descartes, Kant o Fichte, de Hegel y Feuerbach, *antes* del descubrimiento de Marx, antes del "corte epistemológico". Esta Tesis idealista revuelve las cartas y extravía a los filósofos, los científicos y los militantes revolucionarios. Los desarma al privarlos del arma irremplazable que constituye el conocimiento objetivo de las condiciones, los mecanismos y las formas de la lucha de clases.

Si consideramos ahora las Tesis del M.L., "las masas hacen la historia", "la lucha de clases es el motor de la historia", el contraste es sorprendente. Estas Tesis filosóficas no extravían la investigación; son Tesis *para* el conocimiento científico de la historia. No borran del mapa la ciencia de la historia fundada por Marx, ya que estas dos Tesis filosóficas son al mismo tiempo proposiciones demostradas de la ciencia de la historia, del materialismo histórico.[22]

---

absolutamente *puras*, aunque más no sea porque cada filosofía debe, a fin de ocupar sus propias posiciones de clase teóricas, ocupar las de su adversario principal. En toda filosofía es preciso reconocer la *tendencia dominante* que resulta de sus contradicciones y las encubre.

[21] Lenin: Marx nos ha dado "las piedras angulares" de una teoría que nosotros debemos "desarrollar en todos los sentidos".

[22] Que las proposiciones científicas puedan *también*, en el

Ellas evocan la *existencia* de la ciencia de la historia pero al mismo tiempo son Tesis *para* la producción de nuevos conceptos, de nuevos descubrimientos científicos. Por ejemplo, invitan a definir las masas que hacen la historia en términos de clase. Por ejemplo, conducen a definir la forma de unión de las clases que constituyen las masas; colocan, para la lucha de clase bajo el capitalismo, la toma del poder de estado y la larga "transición" (hacia el comunismo), al proletariado en primer plano. Por ejemplo, convocan a pensar la unidad de la lucha de clases y de la división en clases, y todas sus consecuencias, *en las formas materiales* de la explotación, de la división y de la organización del trabajo y, por lo tanto, a investigar y conocer estas formas. Por ejemplo, llevan a definir al proletariado como *la* clase a la cual sus condiciones de explotación vuelven capaz de dirigir la lucha de todas las clases explotadas, y a comprender la lucha de clase proletaria como una forma de lucha de clase sin precedente en la historia, que inaugura una "nueva práctica de la política",[23] secreto de numerosos problemas todavía enigmáticos o eludidos.

Las consecuencias teóricas de estas proposiciones son manifiestas. Ante todo, obligan a romper con la concepción burguesa, es decir, *economicista*, de la economía política ("criticada" como tal por Marx en *El capital*), con la concepción burguesa del estado, de la política, de la ideología, de la cultura, etc. Despejan el terreno para nuevas investigaciones y nuevos descubrimientos, algunos de los cuales amenazan con ser sorprendentes.

Por una parte, Tesis filosóficas idealistas que tie-

---

contexto de un debate filosófico, "funcionar filosóficamente", merece reflexión.

[23] Cf. E. Balibar, "La Rectification du *Manifeste communiste*", *La Pensée*, agosto de 1972.

nen efectos teóricamente retrógrados sobre la ciencia de la historia. Por la otra, Tesis filosóficas materialistas que tienen efectos teóricamente progresistas en los dominios existentes de la ciencia marxista de la historia, y que pueden tener efectos revolucionarios en los dominios todavía no abordados verdaderamente por la ciencia de la historia (por ejemplo en la historia de las ciencias, del arte, de la filosofía, etc.).

Tal es la encrucijada de la lucha de clases en la teoría.

2. Efectos políticos

Pienso que en este dominio las cosas son bastante claras.

¿Cómo conducir bien la lucha de clase proletaria inspirándose en la Tesis filosófica "el hombre hace la historia"? Se dirá que tal Tesis combate la ideología religiosa de una Historia sometida a los decretos de Dios o a los Fines de la Providencia: seriamente, ¡ya no estamos en ese entonces!

Se dirá que esta Tesis sirve *a todo el mundo*, indiferentemente, a los capitalistas, los pequeños burgueses y los proletarios, puesto que todos ellos son "hombres". Esto no es verdad. La Tesis sirve a *aquellos* que tienen interés en que se hable de "el hombre" *y no* de las masas, de "el hombre" *y no* de las clases y de la lucha de clases. Sirve ante todo a los burgueses y accesoriamente a los pequeñoburgueses. En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx escribió: "Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo [humano] esta *sobrenatural potencia de creación*".[24] ¿Por qué? Porque haciendo creer a los "hom-

[24] Subrayado por Marx. Marx criticó entonces la fórmula de los John Lewis socialistas de la época, transcripta en el

bres" que ellos "hacen la historia", que "el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura", los burgueses silencian la potencia de la *"naturaleza"*; dicho de otro modo, silencian la importancia decisiva de las *condiciones naturales, materiales* del trabajo humano. ¿Y por qué los burgueses guardan silencio acerca de estas condiciones naturales-materiales del trabajo? Muy sencillamente, porque *ellos las detentan*. Los burgueses no son tan tontos.

Cuando se dice a los proletarios "los hombres hacen la historia", no es necesario ser un gran conocedor para comprender que hay más o menos una gran probabilidad de contribuir a desorientarlos y a desarmarlos. Se les hace creer que son omnipotentes como "hombres" mientras se los desarma como proletarios frente a la verdadera omnipotencia, la de la burguesía que detenta las condiciones materiales (los medios de producción) y políticas (el estado) que dominan la historia. Cuando se les canta la canción humanista, se les desvía de la lucha de clases, se les impide darse y ejercer la única potencia de la que disponen, la de la *organización en clase* y de la *organización de clase*, los sindicatos y el partido, para conducir *su* lucha de clase *ellos mismos*.

Por una parte, una Tesis filosófica que, directa o indirectamente, sirve los intereses políticos de la burguesía, incluso en el seno del movimiento obrero (esto se llama el reformismo) y en el seno de la concepción de la teoría marxista (esto se llama el revisionismo), con todos los efectos políticos consiguientes.

Por otra, Tesis que ayudan directamente a los proletarios a tomar conciencia de su papel, de sus condiciones de existencia, de explotación y de lucha; que ayudan a crear las *organizaciones* de lucha de clase,

---

Programa de Unidad entre el Partido Socialdemócrata Alemán y el partido de Lasalle: *"El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura"*.

que tomarán la cabeza del combate de todos los explotados para arrancar el poder de estado a la burguesía.

¿Es necesario más comentario?

Poco importa que esas Tesis burguesas o pequeño burguesas sean defendidas, en 1972, por un militante de un partido comunista. Leed el capítulo III del *Manifiesto comunista* y veréis que en 1847 Marx distinguía tres clases de socialismo: el socialismo reaccionario (feudal, pequeñoburgués, *humanista*[26]), el socialismo conservador o burgués, el socialismo y el comunismo crítico-utopistas. ¡Tenemos la opción! Leed las grandes polémicas de Engels y de Lenin acerca de la influencia de la ideología burguesa en los partidos obreros (reformismo, revisionismo). ¡Tenemos la opción!

Resta saber por qué, luego de tantas advertencias solemnes y tantas experiencias probatorias, en 1972, un comunista, John Lewis, puede presentar sus "Tesis" como marxistas.

Lo veremos.

[26] Entonces denominado el "socialismo verdadero" o socialismo "alemán".

VI

Para no demorar al lector, seré breve sobre el segundo cargo de John Lewis, *"L. Althusser" no comprende nada de la historia de la formación del pensamiento de Marx.*

Aquí debo hacer mi autocrítica y dar la razón a John Lewis acerca de un punto preciso e importante. Efectivamente, he dejado entender en mis primeros ensayos que luego del "corte epistemológico" de 1845 (luego del descubrimiento por el cual Marx funda la ciencia de la historia), categorías filosóficas como *alienación* y *negación de la negación* (entre otras) desaparecían. John Lewis me responde que eso no es verdad. Y tiene razón. Se encuentran por cierto esos conceptos (directa o indirectamente) en *La ideología alemana*, en los *Grundrisse* (dos textos no publicados por Marx) y también, pero más raramente (alienación) y mucho más raramente (negación de la negación: una vez explícitamente) en *El capital.*

John Lewis tendría bastante dificultad para encontrar esos conceptos en el *Manifiesto*, en *La miseria de la filosofía*, en *Trabajo asalariado y capital*, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, en la *Crítica al Programa de Gotha*, en las *Notas sobre Wagner* —para no citar más que los textos de Marx, porque en los textos políticos él podrá buscar siempre— ¡y por cierto en Lenin,[26] Gramsci y Mao él podrá buscar más todavía!

[26] Él puede citar, por cierto, la defensa del uso de la nega-

Pero de todas maneras, formalmente, John Lewis tiene razón. Es necesario responderle, incluso si él no tiene razón más que a condición de dejar de lado los textos que pueden incomodarlo.

En algunas palabras, he aquí mi respuesta.

1. Si se considera el conjunto de la obra de Marx, no hay ninguna duda que existe un "corte" o una "ruptura" a partir de 1845. El propio Marx lo dice. Pero no es necesario creer en la palabra de nadie, inclusive en el caso de Marx. Es necesario juzgar sobre documentos. Ahora bien, toda la obra de Marx lo demuestra. En 1845, Marx *comienza* a plantear los fundamentos de una ciencia que no existía antes de él, la ciencia de la historia. Para esto, adelanta un cierto número de conceptos nuevos, que se precisan y se ajustan poco a poco en un sistema teórico, conceptos que no se encuentran antes en sus obras de juventud humanistas: modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, infraestructura-superestructura, ideologías, etc. Nadie lo puede negar.

Si John Lewis duda todavía de la realidad de esta "ruptura" o más bien, porque el "corte" no es más que el efecto de esta *irrupción* de una ciencia nueva en un universo todavía "ideológico" o precientífico, que compare dos juicios de Marx, sobre Feuerbach y sobre Proudhon.

¡Feuerbach es puesto por las nubes en los *Manuscritos de 1844*, como el filósofo que ha realizado extraordinarios descubrimientos, y que ha proporcionado a la vez el fundamento y el principio de la *Crítica de la economía política*! Ahora bien, un año más tarde, en las *Tesis* y en *La ideología alemana*,

---

ción de la negación por Engels en el *Anti-Dühring* —que se encuentra en *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* de Lenin. Pero se trata de una defensa bastante "particular": antihegeliana.

Feuerbach es criticado sin ningún respeto. Y ya está todo dicho sobre él.

Proudhon es puesto por las nubes en *La sagrada familia* (fin de 1844) como alguien que "no sólo escribe en interés de los proletarios; él mismo es proletario, *ouvrier*. Su *obra es un manifiesto científico del proletariado francés*".[27] En 1847, en *La miseria de la filosofía*, recibe una golpiza de la que no se repondrá. Y ya está todo dicho sobre él.

Si verdaderamente, como dice John Lewis, nada pasa a partir de 1845, si en verdad todo lo que yo "cuento" sobre la "ruptura epistemológica" es un "puro cuento" *(a whole story)*, entonces que me cuelguen.

2. Algo irreversible comienza en 1845: la "ruptura epistemológica" es un punto de *no retorno*. Comienza algo que no tendrá fin.[28] Una "ruptura continua", he escrito; el comienzo de un largo trabajo y, como en toda ciencia, un trabajo abierto pero duro, dramático por momentos, marcado interiormente por acontecimientos teóricos (extensión, rectificación, reestructuración) que conciernen al conocimiento científico de un objeto definido: las condiciones, los mecanismos y las formas de la lucha de clases —en términos más simples, la ciencia de la historia.

Podemos decir entonces: esta ciencia no surge evidentemente armada por entero de la cabeza de Marx. Sólo *comienza* en 1845, y cuando comienza no está todavía libre de todo su pasado —de toda la prehistoria ideológica y filosófica de la que surge—. No hay nada de sorprendente en el hecho de que lleve con-

[27] *La sagrada familia*, México, Ed. Grijalbo, p. 106.

[28] Lenin, hablando del estudio del imperialismo: "Este estudio no hace más que comenzar, y *no tiene fin*, por su naturaleza, como la ciencia en general." *(La bancarrota de la IIº Internacional.)*

sigo durante un tiempo nociones ideológicas o categorías filosóficas de las que se desembarazará más tarde.

Podemos decir entonces: observad los textos de Marx, ved nacer, rectificarse y desarrollarse sus conceptos científicos y, puesto que John Lewis habla de ello, veréis paralelamente desaparecer poco a poco esas dos categorías filosóficas heredadas del pasado y que subsisten como supervivencias: alienación y negación de la negación. De hecho, cuanto más se avanza en el tiempo, más se esfuman esas categorías. *El capital* habla sólo una vez explícitamente de negación de la negación; es verdad que utiliza en numerosas repeticiones el *término* alienación. Pero todo esto desaparece por completo en los últimos textos de Marx y, en Lenin, completamente.[29] Podríamos entonces contentarnos con decir: lo que prueba es la *tendencia*. Tendencialmente, el trabajo científico de Marx lo desembaraza de las categorías filosóficas en cuestión.

3. Sin embargo esto no es suficiente. Y he aquí mi autocrítica.

Si no he sido atento al *hecho* que señala John Lewis, a la presencia de las susodichas categorías filosóficas *después* de la "ruptura epistemológica", es por una razón teórica de fondo: porque identifiqué la "ruptura epistemológica" (= *científica*) y la revolución *filosófica* de Marx. Más precisamente, he pensado la revolución filosófica de Marx como idéntica a la "ruptura epistemológica". Por lo tanto he pensado la filosofía sobre el modelo de "la" ciencia y lógica-

[29] Es necesario, ciertamente, no tener ningún argumento a mano para desenterrar, como prueba de la "filosofía humanista" de Lenin, algunas líneas de *La sagrada familia* (1844) ¡que Lenin *copió* en sus Cuadernos de lectura! John Lewis no retrocede ante este ridículo de "escoliasta".

mente he escrito que en 1845 Marx operó una *doble* "ruptura" científica *y* filosófica.

Es un error. Se trata de un ejemplo de la desviación *teoricista* (racionalista-especulativa) que denuncié en mi breve autocrítica del Prefacio a la edición italiana de *Para leer El capital* (1967), reproducida en la edición inglesa.[30] Muy esquemáticamente, este error consiste en creer que la filosofía es una *ciencia* y que, como toda ciencia, tiene: 1) un *objeto*; 2) un *comienzo* (la "ruptura epistemológica" en el momento en que surgió en el universo cultural precientífico, ideológico) y 3) una *historia* (comparable a la historia de una ciencia). Este error teoricista encontró su expresión más nítida y más pura en mi fórmula: la Filosofía es "Teoría de la práctica teórica".[31]

Después comencé a "rectificar" las cosas. En un curso de filosofía para científicos, de 1967, luego en *Lenin y la filosofía*, febrero 1968, adelantaré otras proposiciones: 1) la filosofía no es (una) ciencia; 2) no tiene objeto, en el sentido que una ciencia tiene un objeto; 3) la filosofía no tiene historia (en el sentido que una ciencia tiene una historia); 4) la filosofía es la política en la teoría. Digo ahora, con más precisión: la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría.

Consecuencias para nuestro propósito.

1. Es imposible reducir la filosofía a la ciencia, la revolución filosófica de Marx a la "ruptura epistemológica".

[30] Y en la edición de *Para leer El capital*, Buenos 9ires, Siglo XXI, 1969.

[31] Todas las correcciones que he agregado a esta fórmula (ejemplo: "Teoría de la práctica teórica en su diferencia con las *otras* prácticas", "Teoría de los procesos de producción de conocimientos", "[. . .] de las condiciones materiales y sociales de los procesos de producción de conocimientos", etc., en *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*) no afectaban el principio del error.

2. La revolución filosófica de Marx ha dominado a "la ruptura epistemológica" de Marx, como una de sus condiciones de posibilidad.

Por cierto se puede sostener con argumentos valederos que, en gran parte, la filosofía está, como lo ha dicho Hegel y lo repetí en *Lenin y la filosofía*, siempre "en retardo" respecto de la ciencia, o las ciencias. Pero desde otro punto de vista, que aquí es esencial, es preciso decir lo contrario y sostener la idea que en la historia del pensamiento de Marx, la revolución filosófica necesariamente ha dominado el descubrimiento científico, y le ha dado su forma: la de una *ciencia revolucionaria*.

En el caso de otras ciencias nos faltan muy a menudo estudios y demostraciones, pero en el caso de Marx podemos decir que todo ocurre "al mismo tiempo": revolución filosófica, corte epistemológico. Pero es la revolución filosófica la que domina la "ruptura" científica.

En concreto esto quiere decir: el joven Marx, nacido de buena familia burguesa en Renania, entra en la vida activa como redactor en jefe de un diario de la burguesía renana liberal. Es en 1841. Ahora bien, este joven y brillante intelectual va a conocer, en tres-cuatro años, una evolución fulgurante *en política*. Va a pasar del liberalismo burgués radical (1841-42) al comunismo pequeñoburgués (1843-44), y luego al comunismo proletario (1844-45). Se trata de hechos incontestables. Ahora bien, podemos observar que esta evolución política se dobla casi exactamente con una evolución filosófica. Por lo tanto, *en filosofía*, y al mismo tiempo, el joven Marx va a pasar de un neo-hegelianismo subjetivo (de tipo kantiano-fichtiano) al humanismo teórico (Feuerbach), antes de rechazarlo para pasar a una filosofía que no esté fijada en "la interpretación del mundo": una filosofía inédita, materialista-revolucionaria.

Si se vinculan la evolución política a la evolución filosófica del joven Marx, se ve: 1) que su evolución filosófica es dominada por su evolución política, y 2) que su descubrimiento científico (la "ruptura") es dominada por su evolución filosófica.

Prácticamente esto quiere decir: porque el joven Marx "ha arreglado sus cuentas con su conciencia filosófica anterior" (1845), ha abandonado definitivamente sus posiciones teóricas de clase burguesa liberal y pequeñoburguesa revolucionaria para adoptar (aunque fuera sólo en el principio, en el momento en que suelta las viejas amarras) nuevas posiciones teóricas de clase, revolucionarias-proletarias; es por eso que pudo plantear las bases de la teoría científica de la historia como historia de la lucha de clases. *En principio*; puesto que era necesario un tiempo para reconocer y ocupar estas nuevas posiciones teóricas de clase. Tiempo, en una lucha incesante para contener la presión de la filosofía burguesa.

4. A partir de esto debe ser posible dar cuenta de la supervivencia intermitente de categorías como alienación y negación de la negación. Digo bien: supervivencia intermitente. Puesto que además de su desaparición *tendencial* en la obra de Marx considerada en su conjunto, es preciso también dar cuenta de un fenómeno extraño: su ausencia en ciertas obras y su reaparición *ulterior*. Por ejemplo, las dos categorías en cuestión están ausentes del *Manifiesto* y de *La miseria de la filosofía* (publicada por Marx en 1847); están como disimuladas en la *Contribución a la crítica de la economía política* (publicada por Marx en 1859); pero en los *Grundrisse*, borradores de notas de Marx de los años 1857-58 (*no publicados* por Marx), muy a menudo se trata de la alienación. Se sabe por una carta a Engels que Marx "por azar" había releído la *Ciencia de la Lógica* de Hegel en 1858 y había sido

fascinado. En *El capital*, en 1867, todavía se trata de la alienación, pero mucho menos; de la negación de la negación una sola vez, etcétera.[32]

Sea como fuere, y sin anticipar los estudios que será necesario llevar a cabo para comprender la dialéctica *contradictoria* de la formación de Marx y de elaboración de su obra, queda el siguiente hecho: la ciencia marxista de la historia no ha progresado, según el esquema *racionalista* clásico, en línea recta, sin pena ni conflictos internos, y por sí misma, a partir del "punto de no retorno" de la "ruptura epistemológica". Por cierto, hay un "punto de no retorno", *pero* para no volver atrás es preciso avanzar, y para avanzar, ¡cuántas dificultades y luchas! Porque si es verdad que Marx debió pasar a posiciones teóricas de clase proletarias para fundar la ciencia de la historia,

[32] Es necesario ser prudente con las categorías filosóficas *tomadas una a una*: porque lo que decide su "naturaleza" es menos su nombre que su función en el dispositivo teórico en que están en juego. *Una* categoría, ¿es idealista o materialista? En muchos casos, debe responderse con la sentencia de Marx: "eso depende". Existen sin embargo algo así como casos-límites. Por ejemplo, no veo verdaderamente qué se puede esperar de positivo de la categoría *negación de la negación*, que lleva consigo una carga idealista irremediable. A su vez, la categoría alienación puede prestar, me parece, servicios *provisionales*, pero con una doble condición absoluta: 1) de "cortarla" de toda filosofía de la "reificación" (o del fetichismo, o de la objetivación de sí) que no es más que una variante antropológica del idealismo y 2) de pensar la alienación *bajo* el concepto de explotación. Con esta doble condición, la categoría alienación puede, *en un primer momento* (porque desaparece en el resultado obtenido), abandonar una concepción puramente *contable*, es decir, economicista, *de la plusvalía*, para introducir a la idea que, en la explotación, *la plusvalía es inseparable de las formas concretas y materiales de su extorsión*. Me parece que muchos de los textos de los *Grundrisse* y de *El capital* se orientan en este sentido. Pero también sé que algunos lo hacen en otro sentido, mucho más antiguo.

no pasó ni de un solo golpe, ni de una vez por todas, ni para siempre. Fue necesario *elaborar* estas posiciones conquistándolas sobre y contra el adversario. La batalla filosófica emprendida continuó en el propio Marx, en su obra, alrededor de los principios y bajo los tópicos de los conceptos de la nueva ciencia revolucionaria, que era una de sus encrucijadas. La ciencia marxista conquistó su terreno poco a poco, en la lucha teórica (lucha de clase en la teoría), en relación estrecha y constante con la lucha de clases a secas. Esta lucha duró toda la vida de Marx, continuó después de él en el Movimiento obrero, donde ella dura todavía en nuestros días: lucha sin fin.

Se puede comprender entonces, al menos en principio, la razón de las desapariciones y reapariciones ulteriores parciales de ciertas categorías en la obra de Marx, como otras tantas supervivencias y ensayos, avances y retrocesos en la larga lucha conjunta para ocupar las posiciones teóricas de clase y constituir la ciencia de la historia.

Diciendo "la ruptura epistemológica" es primero, y es al mismo tiempo "ruptura" *filosófica*, yo enunciaba entonces dos errores. Porque, en el caso de Marx, la revolución filosófica es lo primero —y esta revolución no es una "ruptura"—. La simple terminología teórica tiene aquí su importancia; si se puede conservar legítimamente el término "ruptura" para designar el comienzo de la ciencia de la historia, el efecto localizable de su irrupción en la cultura, ese punto de no retorno, no es posible emplear el mismo término "ruptura" para la filosofía. En la historia de la filosofía, como en la de muy largos episodios de la lucha de clase, no se puede verdaderamente hablar de punto de no retorno. Se hablará entonces de "revolución" filosófica (en sentido estricto en el caso de Marx). Esta expresión es más correcta: porque, para evocar aquí también las experiencias y las resonan-

cias de la lucha de clase, todos sabemos que una revolución está siempre expuesta a ataques, a retrocesos y rodeos, y hasta al riesgo de la contrarrevolución.

En filosofía nada es radicalmente nuevo, puesto que las Tesis antiguas, repetidas y desplazadas, sobreviven y reviven en una filosofía nueva. Pero nada está jamás *definitivamente* reglado, siempre hay el vaivén de tendencias antogónicas, y las filosofías más antiguas están siempre prestas para volver al asalto, disfrazadas bajo nuevas formas, incluso las formas más revolucionarias. ¿Por qué sucede esto?

Porque la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría; porque frente a las clases revolucionarias hay siempre las clases en el poder, conservadoras y reaccionarias —e incluso cuando no detentan el poder del estado, esas clases no abdican su ambición de desquite. Según la coyuntura, defienden su poder o salen al asalto del nuevo poder bajo la cobertura de tal o cual filosofía: la que les sirve política e ideológicamente mejor, aun si viene del fondo de la historia —basta "arreglarla" para darle un barniz de modernidad. En el límite, las Tesis filosóficas no "tienen edad". En este sentido es que he podido, imprevistamente, retomar, modificando su orientación, la sentencia de Marx en *La ideología alemana*: "la filosofía no tiene historia".

Prácticamente, basta que a favor del estado de la lucha de clases la ideología burguesa se haga más apremiante, y he aquí que la filosofía burguesa penetra en el propio marxismo. La lucha de clase en la teoría no es una palabra, es una realidad, una terrible realidad. Y sin ella no se puede comprender ni la dramática historia de la formación del pensamiento de Marx, ni las "graves amenazas" que penden incluso hoy, en 1972, sobre "la ortodoxia" que defiende un cierto número de comunistas.

La dramática historia de Marx y de su pensamien-

to casi se reduciría, si se cree a John Lewis, ¡a una apacible carrera universitaria! Habría aparecido cierto Marx en la escena literaria y filosófica; de modo natural, se habría puesto a hablar de política en el *Manifiesto*, luego a hablar de economía en *El capital*, a fundar y dirigir la Iª Internacional, a poner en guardia contra la insurrección parisiense; luego, en el espacio de dos meses, a tomar partido resueltamente por la Comuna de París, a batirse contra los anarquistas y los proudhonianos, etc. Todo ello sin la sombra de un problema, de un drama, al margen de todos los asaltos de la lucha, de todas las amenazas y las interrogantes, de todos los tormentos de la búsqueda de la "verdad" en el combate mismo. Como un buen intelectual burgués, instalado en su pensamiento como en el confort de su existencia, Marx habría *pensado siempre la misma cosa*, sin revolución ni "corte": que "el hombre hace la historia", por la "negación de la negación", etc. Creo poder decirlo: es necesario no tener ninguna experiencia o rechazar toda experiencia de la lucha de clases a secas y de la lucha de clases en la teoría, y aun la simple investigación científica, para autorizar semejante necedad e insultar de tal manera la vida y los sufrimientos de Marx, de todos las comunistas (y también de todos los científicos que *encuentran* algo). Ahora bien, Marx no sólo "encontró" algo (¡y con qué riesgos, de qué importancia!) sino que fue un *dirigente* del movimiento obrero durante treinta y cinco años, siempre "pensó" en la lucha; sólo pensó y "encontró" *en la lucha* del movimiento obrero *y por ella*.

Toda la historia del movimiento obrero está jalonada de crisis, de dramas y de luchas sin fin. No tengo necesidad de hacer aquí el recuento de sus luchas y de sus dramas políticos. Pero en lo que concierne solamente a la filosofía, es preciso recordar las grandes luchas de Engels y de Lenin contra la invasión de

la filosofía burguesa en el marxismo y en los partidos obreros, lucha contra la invasión del idealismo de Dühring y de Bernstein, ambos neokantianos y humanistas declarados, en los que el revisionismo teórico cubría el reformisto político y el revisionismo político.

Que John Lewis relea las primeras páginas de *¿Qué hacer?* Un pequeño intelectual llamado Lenin defiende allí "con un extremo dogmatismo [...] la ortodoxia" de Marx "amenazada por graves peligros" (cito a John Lewis). ¡Sí, Lenin se declaraba feliz de ser atacado como "dogmático" por la coalición internacional de los revisionistas "críticos", *"fabianos ingleses"* y *"ministerialistas franceses"* a la cabeza! (cito a Lenin). Sí, Lenin se declaraba feliz de defender la vieja "ortodoxia" amenazada, la de Marx. Sí, él pensaba que corría "graves peligros": el reformismo y el revisionismo.

Hoy, los comunistas piensan y hacen lo mismo. Por cierto no son muy numerosos.

Así es. ¿Por qué? Lo veremos.

VII

Vamos a responder a dos preguntas:

1. ¿Por qué comunistas como John Lewis (y son bastante numerosos) pueden en 1972 desarrollar abiertamente en revistas comunistas una filosofía que ellos declaran marxista, y que no es más que una variante de la filosofía idealista burguesa?

2. ¿Por qué son poco numerosos los filósofos comunistas que tratan de defender la filosofía de Marx?

Para responder a estas dos preguntas, que son una sola y misma pregunta, es necesario hacer, mal que le pese a John Lewis, un poco de historia política.

He dado sus principios en *La revolución teórica de Marx*. Pero John Lewis no ha retenido las páginas políticas de *La revolución teórica de Marx*. John Lewis es un espíritu puro.

Sin embargo, muy claramente califiqué a los artículos reunidos en *La revolución teórica de Marx* como intervenciones filosóficas en una coyuntura política e ideológica dominada por el XX° Congreso y la "escisión" del movimiento comunista internacional.[33] Si puede intervenir de tal manera, es a causa del XX° Congreso.

De hecho, antes del XX° Congreso, no era siquiera posible a un filófoso comunista, al menos en Francia, publicar textos filosóficos (un poco) cercanos a la política, que no fuesen otra cosa que el comentario

[33] Prefacio de *La revolución teórica de Marx*.

pragmático de fórmulas consagradas. Demos al XX° Congreso lo que le pertenece: en adelante eso es posible y, para no hablar más que del partido francés, éste reconoció en el curso de la sesión del Comité Central de Argenteuil (1966) el derecho de sus miembros a la investigación y a la expresión filosófica.

Pero la "crítica de los errores" de Stalin fue formulada, en el XX° Congreso, en términos tales que entrañó inevitablemente lo que es necesario llamar con claridad un desencadenamiento de temas ideológicos y filosóficos *burgueses* en los propios partidos comunistas. Ante todo entre los intelectuales comunistas, pero también fuera de los intelectuales, entre ciertos dirigentes y también en ciertas direcciones.

¿Por qué?

Porque la "crítica de los errores" de Stalin (algunos de los cuales —¡y en qué número!— se revelaron crímenes) fue conducida de una manera ajena al marxismo.

El XX° Congreso criticó y denunció: "*el* culto a *la* personalidad" (el culto en general, la personalidad en general...) y resumió los "errores" de Stalin bajo el concepto de "violación de la *legalidad* socialista". El XX° Congreso se contentó pues con denunciar *hechos* que revelaban *prácticas* de la *superestructura jurídica*, pero sin relacionarlos, como debe hacerlo el análisis marxista para poder calificarlos, con: 1) el resto de la superestructura soviética, es decir ante todo el estado y el partido y 2) la infraestructura, a saber las relaciones de producción, las relaciones de clase y las formas de la lucha de clases en la URSS[34] en lugar de relacionar las "violacio-

[34] Lenin. "Teóricamente no cabe duda de que entre el capitalismo y el comunismo media cierto período de transición. Este período no puede menos que aunar los rasgos o las propiedades de estos dos sistemas de economía social. Por fuerza tiene que ser un período de lucha entre el capitalis-

nes de la legalidad socialista" con: 1) el estado, *más* el partido y 2) las relaciones de clase y la lucha de clase, el XX° Congreso las puso en relación con... "el culto a la personalidad", vale decir con un concepto, como dije en *La revolución teórica de Marx*, "inhallable" en la teoría marxista, y del que ahora se puede decir que es perfectamente "hallable" en otra parte, en la filosofía y la ideología psico-sociologista *burguesas*.

Cuando se coloca así, oficialmente, a los filósofos comunistas y otros "intelectuales" comunistas en "la órbita" de la ideología y la filosofía burguesas, para "criticar" los "errores" de un régimen que habían (ellos también) sufrido profundamente, ¡no es necesario sorprenderse si los mismos filósofos e intelectuales comunistas se comprometen naturalmente en la senda de la filosofía burguesa, puesto que se la ha abierto ampliamente ante ellos! No es necesario sorprenderse si fabrican su pequeña filosofía marxista burguesa de los Derechos del Hombre exaltando al Hombre y sus Derechos, el primero de los cuales es *la libertad* y su reverso, *la alienación*. Claro está, se apoyan en las obras juveniles de Marx, que están en todos lados y, ¡adelante hacia el humanismo bajo todas sus formas! —humanismo "integral" a lo Garaudy, el humanismo a secas a lo John Lewis, el huma-

---

mo agonizante y el comunismo naciente, o dicho en otras palabras, entre el capitalismo derrotado, pero no aniquilado, y el comunismo ya nacido, pero todavía débil. [...] Durante la época de la dictadura del proletariado subsisten y subsistirán las clases. [...] Subsisten las clases pero *cada una* de ellas cambió de aspecto en la época de la dictadura del proletariado, lo mismo que cambiaron sus relaciones mutuas. La lucha de clases no desaparece bajo la dictadura del proletariado; lo único que hace es asumir nuevas formas." *Economía y política en la época de la dictadura del proletariado. Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Cartago, 1960, t. XXX, pp. 10-11.

nismo "verdadero", el humanismo "real" de otros, ¿y por qué no, por último, el propio humanismo "científico"—? ¡Entre las variantes de la filosofía de la *Libertad* humana, cada filósofo tiene, es evidente, el derecho a elegir *libremente* su variedad de humanismo!.

No obstante es necesario cuidarse de no confundir lo que *políticamente* no puede ser confundido, cuando los hechos no tienen medida común. Las reacciones teóricas humanistas de intelectuales filósofos comunistas en Occidente, inclusive en los países del Este, son una cosa. Pero sería políticamente grave pretender juzgar y condenar, a causa de un adjetivo ("humano") algo como *"el socialismo con rostro humano"* donde las masas checas expresaron, incluso si la forma era tal vez confusa, sus protestas y aspiraciones de clase y nacionales. Sería políticamente grave confundir este movimiento nacional de masa con las lucubraciones humanistas de nuestros filósofos occidentales, incluso comunistas (o de tal filósofo del Este). Había numerosos intelectuales en el movimiento nacional de masa checo, pero en el fondo de las cosas este movimiento no era un "movimiento de intelectuales": era un movimiento popular. Lo que quería el pueblo checo era el socialismo en la independencia nacional, y no el humanismo: quería un socialismo cuyo *rostro* (y no el *cuerpo*: no se menciona al cuerpo en la fórmula) no fuera desfigurado por prácticas indignas de él (el pueblo checo, pueblo de alta cultura política) y del socialismo. El movimiento nacional de masa del pueblo checo, incluso si ha sido reducido al silencio (la resistencia prosigue bajo el silencio), merece el respeto y el apoyo de todos los comunistas. Exactamente como las filosofías "humanistas" o las filosofías de "el humanismo marxista" —sea el "verdadero" o el "científico"— de los intelectuales occidentales (en la comodidad de sus cáte-

dras o en otra parte) merecen la crítica de todos los comunistas.

He aquí por qué hay en los partidos comunistas occidentales (y no sólo occidentales) los John Lewis. Y he aquí por qué son bastante numerosos. He aquí por qué hay, en los mismos partidos, filósofos comunistas que van contra una cierta corriente. Y he aquí por qué ellos son poco numerosos.

Y he aquí por qué yo digo, una vez más, y por razones directamente políticas: gracias a *Marxism Today*, revista del Partido Comunista de Gran Bretaña, que acepta publicar mi respuesta.

París, 4 de julio de 1972

OBSERVACIÓN SOBRE UNA CATEGORÍA: "PROCESO SIN SUJETO NI FIN(ES)"

Esta fórmula ("proceso sin Sujeto", "proceso sin Sujeto ni Fin[es]") tiene todo lo necesario para atentar contra las "evidencias" del sentido común, vale decir (Gramsci), de la ideología dominante, y por lo tanto para hacerse de adversarios convencidos a bajo costo.

Por ejemplo, se me objetará: ¡"las masas" y las "clases" están sin embargo "compuestas" de *hombres*! ¡Si no es el Hombre (declarado simplemente... "abstracción" o, para darle peso, "abstracción especulativa") el que hace la historia, son sin embargo *los hombres*, concretos, vivientes, son los sujetos humanos los que hacen la historia! Y para elevar los efectos, se citará el "testimonio" del propio Marx, el *comienzo* de una pequeña frase de *El 18 Brumario*: "Los hombres hacen su propia historia [...]." Seguros de la evidencia de una cita, se concluirá de un solo trazo: la historia tiene por lo tanto "sujetos"; estos sujetos son evidentemente "los hombres"; "los hombres" son, por lo tanto, si no *El* Sujeto de la historia al menos *los* sujetos de la historia...

Desgraciadamente, este tipo de "razonamiento" sólo se tiene en pie al precio de confusiones, de deslizamientos de sentido y de juegos de palabras ideológicos: acerca de Hombre-hombres, Sujeto-sujetos, etcétera.

Cuidémonos de jugar con las palabras y veamos el asunto un poco más de cerca.

Por mi cuenta diría: los hombres (plural) concretos son necesariamente sujetos (plural) *en* la historia,

puesto que actúan *en* la historia en tanto sujetos (plural). Pero no hay Sujeto (singular) *de* la historia. E iría más lejos: "los hombres" no son "los sujetos" *de* la historia. Me explico.

Para comprender estas distinciones es necesario precisar la *naturaleza* de los problemas tratados. El problema de la constitución de los individuos en *sujetos* históricos, activos *en* la historia, nada tiene que ver, en principio, con el problema *del* "Sujeto de la historia" o incluso *de los* "sujetos de la historia". El primer problema es de naturaleza *científica*: pertenece al materialismo histórico. El segundo problema es de naturaleza *filosófica*: pertenece al materialismo dialéctico.

Primer problema: científico

Que los individuos humanos, es decir sociales, sean *activos* en la historia —como *agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción—, es un hecho. Pero, considerados como *agentes*, los individuos humanos no son sujetos "libres" y "constituyentes", en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción (proceso de trabajo, división y organización del trabajo, proceso de producción y de reproducción, lucha de clase, etc.). Pero es necesario ir más lejos. Estos agentes sólo pueden ser agentes *si son sujetos.* Creo haberlo mostrado ("Idéologie et Appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, junio de 1970). Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste *la forma de sujeto.* La "forma-sujeto" es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales: puesto que las

relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte *integrante*, lo que Lenin llama *"las relaciones sociales* [jurídico-] *ideológicas"* que, para "funcionar", imponen a todo individuo-agente la forma de *sujeto*. Los individuos-agentes actúan por lo tanto siempre en la forma de sujetos, en tanto sujetos. Pero que ellos sean necesariamente sujetos, no hace a los agentes de las prácticas sociales-históricas *el*, ni *los* sujeto(s) de la historia (en el sentido *filosófico* del término: *sujeto de*). Los agentes-sujetos sólo son activos *en* la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas.

SEGUNDO PROBLEMA: FILOSÓFICO

Con fines ideológicos precisos, la filosofía burguesa se ha apoderado de la noción jurídico-ideológica de *sujeto* para hacerla una categoría filosófica, su categoría filosófica nº 1, y para plantear la cuestión *del* Sujeto del conocimiento (el *ego* cogito, el sujeto trascendental kantiano o husserliano, etc.), de la moral, etc., y *del* Sujeto *de* la historia. Este problema ilusorio tiene por cierto sus atractivos, pero en su posición y en su forma no tiene *ningún sentido* para el materialismo dialéctico. Éste la rechaza, pura y simplemente, como rechaza (por ejemplo) el problema de la existencia de Dios. Al adelantar la Tesis de un "proceso sin Sujeto ni Fin(es)" quiero decir simple pero claramente esto. Para ser materialista-dialéctica la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista del "Sujeto" como Origen, Esencia y Causa, *responsable* en su *interioridad* de todas las determinaciones de "el Objeto" exterior [1], del cual se dice

[1] La categoría "proceso sin sujeto ni in(es)" puede también tomar la forma: *"proceso sin Sujeto ni Objeto"*.

el "Sujeto" interior. Para la filosofía marxista no puede existir Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única. Y no puede contentarse, para salir del paso, con una categoría como la de "*ex*-Centración de la Esencia" (L. Sève), porque se trata de un compromiso ilusorio que, bajo la falsa "audacia" de una *palabra* perfectamente conformista en su raíz (ex-*centración*), salvaguarda el vínculo umbilical entre la Esencia y el Centro, y permanece por lo tanto prisionera de la filosofía idealista: como no existe Centro, toda *ex*-centración es superflua o mendaz. En realidad la filosofía marxista piensa en y bajo categorías completamente distintas: determinación en última instancia —que es algo muy distinto del Origen, la esencia o la Causa *unos*—, determinación por las Relaciones (*idem*), contradicción, proceso, "puntos nodales" (Lenin), etc. En una palabra, dentro de una configuración completamente distinta y bajo categorías completamente distintas de la filosofía idealista clásica.

Por cierto, esas categorías no conciernen sólo a la historia.

Pero si consideramos *solamente* la historia (que es nuestro propósito), el problema filosófico se plantea en los siguientes términos. No se trata de refutar las adquisiciones del materialismo histórico: que los individuos sean agentes-sujetos *en* la historia, y por lo tanto activos *en* la historia, bajo la determinación de las formas de existencia de las relaciones de producción y reproducción. Se trata de una cosa completamente distinta: saber si la historia puede ser pensada filosóficamente, en sus modos de determinación, bajo la categoría idealista de *Sujeto*. La posición del materialismo dialéctico me parece clara. No se puede aprehender (*begreifen*: concebir), vale decir *pensar* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales) como susceptible de ser

reducida a *un* Origen, *una* Esencia, o *una* Causa (aunque sea el Hombre) que sería su Sujeto —el Sujeto, este "ser" o "esencia" planteado como *identificable*, vale decir existente bajo la forma de la *unidad* de una *interioridad* y (teórica y prácticamente) *responsable* (la identidad, la interioridad y la responsabilidad son constitutivas, entre otras, de todo sujeto), capaz por lo tanto de *rendir cuentas de* el conjunto de los "fenómenos" de la historia.

La cosa es bastante clara cuando se enfrenta el idealismo clásico, donde, bajo los tópicos francamente confesos de la Libertad, el Hombre (= el Género Humano = la Humanidad) es el Sujeto y el Fin de la historia. Cf. *l'Aufklärung*, y Kant, el filósofo más "puro" de la ideología burguesa. La cosa es clara también cuando se enfrenta la *antropología* comunitaria pequeñoburguesa *filosófica* de Feuerbach (todavía respetada por Marx en los *Manuscritos del 44)*, donde la Esencia del Hombre es el Origen, la Causa y el Fin de la historia.

Pero la misma posición toma evidentemente giros más engañosos en las interpretaciones fenomenológicas post-husserlianas y pre-kantianas (cartesianas) como las de Sartre, donde las Tesis kantianas del *Sujeto* Trascendental único puesto que uno, y de la Libertad de la *Humanidad* son confundidas, "trituradas" y demultiplicadas en una teoría de la Libertad *originaria* de una infinidad de *sujetos trascendentales* "concretos" (Tran-Duc-Thao decía hace poco, para hacer comprender a Husserl: "Somos todos, ustedes y yo, cada uno, *los* "egos trascendentales", los "iguales trascendentales") que desemboca efectivamente en la Tesis que "los hombres" (los individuos concretos) son *los* sujetos (trascendentales, constituyentes) de la historia. De allí el vivo interés que pone Sartre en la "pequeña frase" de *El 18 Brumario* y en una frase de Engels del mismo giro, que le van como

anillo al dedo. Ahora bien, esta posición, que *rebaja* las categorías kantianas al nivel no ya de una filosofía antropológica (Feuerbach) sino de una vulgar *psico-sociología filosófica*, no sólo nada tiene que ver con el marxismo sino que constituye una verdadera apuesta teórica, prácticamente imposible de *pensar* y de sostener. Basta leer la *Crítica de la razón dialéctica*, que anuncia una Ética que no ha aparecido jamás, para convencerse de ello.

Al proponer la categoría de "proceso sin Sujeto ni Fin(es)" trazamos pues una "línea de demarcación" (Lenin) entre las posiciones materialistas-dialécticas y las posiciones idealistas burguesas y pequeñoburguesas. Naturalmente, no se puede atender *todo* en una primera intervención. Será necesario "trabajar" sobre el trazado de esta "línea de demarcación". Pero, como decía Lenin por su cuenta, tal como es, si es correcta, una línea de demarcación basta ya en principio para cuidarnos del idealismo y desprende un espacio donde avanzar.

Claro está, esas posiciones filosóficas no dejan de tener consecuencias. No sólo corresponden a la afirmación de que el marxismo nada tiene que ver con "el problema antropológico" ("¿Qué es el hombre?"), o con una teoría de la realización-objetivación-alienación-desalienación de la *Esencia Humana* (como en Feuerbach y sus herederos, teóricos de la reificación y del fetichismo *filosóficos*) o incluso con la teoría de la "excentración de la Esencia Humana" que no critica el idealismo del Sujeto más que en los límites del idealismo del sujeto, adornada con los atributos de "el conjunto de las relaciones sociales" de la VIª tesis, sino que permiten (¡entre otras cosas!) comprender el sentido de la famosa "pequeña frase" de Marx en *El 18 Brumario.*

Porque la frase *completa* dice: "Los hombres hacen su propia historia, *pero* no la hacen a partir de ele-

mentos libremente elegidos (*aus freien Stücken*), en circunstancias para ellos elegidas, *sino* en circunstancias (*Umstände*) que encuentran inmediatamente ante ellos (*vorgefundene*), dadas y heredadas del pasado". Y como si hubiera previsto que un día se explotarían sus primeras palabras e incluso esas "circunstancias" de las que Sartre extrae brillantes efectos de "práctico-inerte", vale decir de libertad, Marx, también en el Prefacio al mismo *El 18 Brumario*, redactado dieciséis años más tarde (en 1869, dos años después de *El capital*), escribe estas líneas: "En cuanto a mí, muestro todo lo contrario" [es decir *contra* la ideología de Hugo y de Proudhon, que consideran uno y otro al individuo Napoleón III como la *causa "responsable"* (Marx), detestable o gloriosa, del Golpe de Estado] "cómo *la lucha de clase* [subrayado por Marx] en Francia ha creado las *circunstancias* [*Umstände*] y las *relaciones* [*Verhältnisse*] que han permitido [*ermöglicht*] a un personaje [un sujeto] mediocre y grotesco cumplir el papel de héroe".

Es necesario entonces leer bien a los autores. La historia es por cierto un "proceso sin Sujeto ni Fin(es)", cuyas *circunstancias* dadas, donde "los hombres" actúan como sujetos bajo la determinación de *relaciones* sociales, son el producto de *la lucha de clase*. La historia no tiene, por lo tanto, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un *motor*: la lucha de clases.

1º de mayo de 1973

NOTA

SOBRE "LA CRÍTICA DEL CULTO A LA PERSONALIDAD"

[...] Ni por un instante aparece en John Lewis la idea que "la filosofía está unida a la política como los labios a los dientes", que en "última instancia" lo que está en juego lejano, pero muy próximo, en las *Tesis filosóficas*, son los problemas o debates *políticos* de la historia real, y que todo texto filosófico (comprendido el suyo) es "en última instancia" *también* una intervención política en la coyuntura teórica y, por uno de sus efectos, hoy el principal, *también* una intervención teórica en la coyuntura política. Ni por un instante le viene la idea de preguntarse sobre la coyuntura política en la que se han escrito mis textos (y el suyo), y en vistas de qué "efectos" teórico-políticos fueron concebidos y publicados, en el marco de qué debates teóricos y qué conflictos políticos fue conducida esta empresa, y cuáles han sido sus ecos.

John Lewis no se ha ocupado de conocer el detalle de la historia política y filosófica francesa, el detalle de la lucha de ideas, incluso minúsculas, incluso erróneas, en el interior del Partido Comunista de Francia después de la guerra, y entre 1960 y 1965.

Los comunistas tenemos todos una historia común, una larga, dura, exaltante y dolorosa historia común, que depende en gran parte de la IIIª Internacional, dominada, después de los años 30, por la "línea" y la dirección política de Stalin. Los comunistas tenemos todos los Frentes Populares, la guerra de España, la guerra y la resistencia antifascista, la Revolución

china en común —pero también la "ciencia" de Lyssenko, que no era más que ideología, v algunas fórmulas y consignas declaradas "científicas", que no eran más que "ideológicas", pero cubrían prácticas muy especiales.[1] Todos los comunistas tenemos en común la "crítica del culto a la personalidad" realizada por Jruschov en el XX° Congreso, y también la prueba de la escisión del movimiento comunista internacional. Los comunistas tenemos todos en común la Revolución cultural china, sea lo que fuere que pensemos de ella, y Mayo del 68 en Francia. Peripecias, en suma, de las que se podría hacer totalmente abstracción, en 1972, para "hablar de filosofía" entre comunistas...

Eso es poco serio. Porque, al fin de cuentas, vendrá el día en que se intente y acepte llamar a las cosas por su *nombre* y por ello investigar con cuidado, como marxistas, incluso si es necesario precisarlo según se avanza, el *nombre*, quiero decir el *concepto* que ellas merecen, para que nuestra historia se nos torne inteligible. Nuestra historia no es, como no lo es la historia de Marx, ni tampoco la historia trágica y gloriosa de los veinte primeros años del siglo, un río apacible que corra entre márgenes seguras y dibujadas de antemano. Para no remontarnos a los orígenes, para no hablar más que de un pasado próximo del que no sólo el recuerdo sino su sombra cubre todavía nuestro presente, nadie puede negar que hemos vivido durante treinta años —cuyas pruebas, cuyo heroísmo y

[1] Sólo algunos ejemplos, para permanecer en el plano *teórico*. *El* evolucionismo economicista de *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* de Stalin. El escamoteo del papel histórico de Trotski y otros en la Revolución bolchevique (*Historia del P.C.* [*b*]). La tesis de la agravación de la lucha de clases bajo el socialismo. La fórmula: "todo depende de los cuadros", etc. Entre nosotros: la tesis "ciencia burguesa/ciencia proletaria", la tesis de la "pauperización absoluta", etc.

cuyos dramas nos atormentan— bajo la dominación de una política inspirada y marcada por una línea y por prácticas que, a falta de un concepto, debemos designar por un nombre propio, "estalinistas". ¿Y habríamos salido del peligro, muy naturalmente, por la muerte de Stalin y la virtud (y las consecuencias) de una simple expresión: "el culto a la personalidad", pronunciada en el XX° Congreso del P.C. de la URSS, como la "última palabra" (en todos los sentidos posibles)? He escrito en los años 60, en un texto filosófico que John Lewis tiene ante sus ojos, que el concepto del "culto a la personalidad" era un "*concepto inhallable* en la *teoría marxista*", que carecía de todo valor de conocimiento, que no explicaba nada y nos dejaba en la oscuridad. Era bastante claro: siempre es claro.

"Un concepto inhallable en la *teoría marxista.*" Al menos, es preciso reconocerlo. Tal como fue adelantado y utilizado, teórica y políticamente, el concepto de "culto a la personalidad" no era un simple sustantivo; no se limitaba a designar los *hechos* ("abusos", "violaciones de la legalidad soviética"). Al mismo tiempo ostentaba —porque se las atribuía abiertamente— pretensiones *teóricas* (explicativas): estaba a su cargo dar cuenta de la "esencia" de los hechos que designaba. También así fue utilizado políticamente.

Ahora bien, este pseudo concepto, pronunciado con la solemnidad dramática que sabemos, denunciaba prácticas, "abusos", "errores" y en ciertos casos "crímenes". Nada explicaba sobre sus condiciones y sus causas, en pocas palabras sobre su determinación *interna* y sus formas.[3] Pero a su vez, como *pretendía*

[3] Para el marxismo, la explicación de todo fenómeno es, en última instancia, *interna*: la "contradicción" *interna* es "motriz". Las circunstancias externas actúan, pero por medio del "relevo" de la contradicción interna, a la que sobredetermi-

explicar lo que de hecho no explicaba, este pseudo concepto no podía más que desviar a aquellos que debía esclarecer. ¿Es preciso ser más claro? Reducir los graves acontecimientos de treinta años de historia soviética y comunista a esta pseudo explicación por el "culto" no era, no podía ser, el error o el lapsus de un intelectual antirreligioso; todos lo sabemos, era un acto político de dirigentes responsables, una cierta manera *unilateral* de plantear los problemas, no de lo que vulgarmente se llama "el estalinismo" sino de lo que me parece necesario llamar, a menos que se rehuse a *pensar*, mediante un *concepto*, aunque sea provisional: *la desviación "estaliniana"*.[3] Y tam-

---

nan. ¿A qué se debe esta precisión? A que algunos comunistas, encontrando la "explicación" por el "culto" demasiado corta, imaginaron agregarle un *suplemento*, que sólo podía ser *externo*. Por ejemplo, la explicación por el cerco capitalista, cuya realidad nadie podía negar. El marxismo no se entusiasma con los suplementos: cuando se tiene necesidad de ellos, se corre el riesgo de no haber aprehendido la causa *interna*.

[3] La denominación "el estalinismo", que ha sido evitado por los dirigentes soviéticos, pero que estaba muy difundida en los ideólogos burgueses y los trotskistas, antes de ganar también los medios comunistas presenta en gran medida los mismos "inconvenientes" que el término "culto a la personalidad". Designa una *realidad*, de la cual innumerables comunistas, primeros que nadie, realizaron la experiencia directa y trágica, o indirecta y más o menos grave. Ahora bien, esta denominación también ostenta pretensiones teóricas, entre los ideólogos burgueses y en numerosos trotskistas. Pero no *explica* nada. Para entrar en la senda de una explicación marxista, para poder plantear el problema de la explicación de esos hechos, lo mínimo es adelantar *conceptos marxistas* y ver si conviene o no. Por esta razón propongo el concepto *"desviación"*, perfectamente *"hallable"* en la teoría marxista-leninista. Así se podría hablar, en un primer momento, de *desviación "estaliniana"*; en un primer momento, porque hablar de desviación obliga inevitablemente, en un segundo momento, a calificarla, a decir *en qué* ha consistido, siempre en términos marxistas. En el estado de

bién eso, una cierta manera de *no plantearlos*. Más precisamente era (y es siempre) una manera de investigar las causas de graves acontecimientos y de sus formas en ciertos defectos de prácticas de la superestructura *jurídica* ("las violaciones de la legalidad socialista"), sin cuestionar para hechos de tal gravedad y de tal duración (¡aunque sea a título de hipótesis!) el conjunto de los Aparatos de Estado que constituyen la Superestructura (el aparato represivo, los Aparatos ideológicos, por lo tanto el partido), y sobre todo sin tocar la raíz: las *contradicciones* de la construcción del socialismo y de su línea, vale decir, las formas existentes de las relaciones de producción, las relaciones de clase y a la lucha de clases, entonces declarada, en una fórmula que no ha sido desmentida, "superada" en la URSS. Sin embargo es allí donde hay que investigar, para encontrarlas, las causas *internas* de los hechos del "culto" —a riesgo de descubrir otros hechos.

Por cierto, todo no está en todo a cada instante —tal tesis no es marxista— y no se requiere convocar a toda la infraestructura y toda la superestructura para regular un simple detalle jurídico, si éste no es más que un *detalle*, y *jurídico*. Pero, ¡que la desviación "estaliniana" sea un detalle! ¡un simple detalle jurídico! Por cierto, no se puede a cada instante ni en un instante rehacer lo que los años han deshecho —tal tesis no es marxista—; por cierto, existen edificios históricos de tal manera imbricados y apuntalados en los contrafuertes de las casas vecinas, que los rodean y sostienen, que no se puede "cortar en vivo" simple y brutalmente para desprenderlos y ubicarlos

---

estas indicaciones, algo debe quedar en claro: hablar de una desviación "*estaliniana*" no es explicarla por un individuo que sería su causa. El adjetivo designa por cierto un nombre histórico, pero ante todo un determinado *período* del movimiento obrero internacional.

al aire libre; a veces es necesario proceder "con precauciones". Pero, ¡las precauciones del XX° Congreso!

Tal como nos fue revelada, en los términos de declaraciones oficiales que señalaban ciertos hechos pero sin alcanzar, carentes de explicaciones marxistas, a *distinguirse* de denuncias muy anteriores, los de la más anticomunista ideología burguesa y las de la teoría trotskista "antiestaliniana"; tal como nos fue revelada, circunscripta sólo a las "violaciones de la *legalidad* socialista" mientra los comunistas de la URSS y del mundo tenían de ella una experiencia infinitamente más "extendida", la desviación "estaliniana", en el límite, no podía provocar más que dos actitudes posibles, además de la "clásica" utilización por los anticomunistas y antisoviéticos. *O bien una crítica de izquierda*, que acepta hablar de desviación, incluso muy contradictoria, y que se lanza a la investigación seria de sus causas históricas fundamentales para *calificarla*, vale decir, que John Lewis me perdone, no ya del Hombre (o de la Personalidad), sino de la Superestructura, de las relaciones de producción, y por lo tanto del estado de las relaciones de clase y de la lucha de clases en la URSS —una crítica que entonces, pero sólo entonces, puede hablar con conocimiento de causa no solamente del Derecho violado sino de las razones de su violación —. *O bien una crítica de derecha*, que se aferra y se limita a ciertos aspectos de la superestructura *jurídica* y, claro está, puede entonces invocar al Hombre y sus Derechos y oponer el Hombre a la violación de sus Derechos (o los simples "consejos obreros" a la "burocracia").

El hecho es que no se *escuchó* nunca, prácticamente, más que una sola crítica: la segunda. Y la fórmula oficial de la crítica del "culto", de las "violaciones de la legalidad socialista", lejos de mantener a raya

al anticomunismo burgués más violento, lejos de mantener a distancia el antiestalinismo trotskista, les dio un argumento histórico *inesperado*: donde ambos encontraron una justificación, un nuevo aliento y una segunda vida. Es lo que explica, sea dicho al pasar, muchos fenómenos de apariencia paradojal; por ejemplo, cincuenta años después de la Revolución de Octubre y veinte años después de la Revolución china, el refortalecimiento de organizaciones que subsisten desde hace cuarenta años *sin haber logrado ninguna victoria histórica* (porque a diferencia de los "izquierdismos" actuales, son organizaciones *y* tienen una teoría): las organizaciones trotskistas. Para no hablar de la "eficacia" del antisovietismo burgués, ¡treinta años después de Stalingrado!

Sea como fuere, no tuvimos que esperar largo tiempo para ver cómo esta crítica oficial de la desviación "estaliniana" por "el culto a la personalidad" producía, en esta coyuntura, sus efectos ideológicos inevitables. Luego del XX° Congreso se expandió una ola abiertamente derechista, para hablar sólo de ellos, entre los "intelectuales" marxistas y comunistas, y no sólo en los países capitalistas sino también en los países socialistas. Claro está, no se trata de hacer una amalgama sumaria entre los intelectuales de los países socialistas y los marxistas occidentales —con mayor razón entre la protesta política de masa del "socialismo con rostro *humano*" de nuestros camaradas de Praga y el "humanismo integral" de Garaudy, o de tal otro—. Allá no existía la misma opción de palabras (las palabras no tenían el mismo sentido), ni la misma opción de caminos. ¡Pero aquí! Se recuperó de los socialdemócratas y los religiosos (que hasta entonces habían tenido prácticamente garantizado su monopolio) la *explotación* de las obras juveniles de Marx para extraer de ellas una ideología del Hombre, de la Libertad, de la Alienación, de la

Trascendencia, etc., sin preguntarse si el *sistema* de esas nociones era idealista o materialista, si esta ideología era pequeñoburguesa o proletaria. "La ortodoxia" como dice John Lewis, fue casi sumergida; no ya el "pensamiento" de Stalin, que continuó, y continúa desenvolviéndose lejos de tal alboroto, en sus bases, su "línea" y algunas de sus prácticas sino simplemente la teoría de Marx y Lenin.

Fue en estas condiciones cuando me tocó intervenir, digamos por el "azar" de una antología de artículos soviéticos y alemanes orientales, traducidos al francés, "Sur le Jeune Marx", en la revista *La Pensée*, en 1960, para intentar combatir a mi medida, y con los medios a mi alcance, criticando algunas ideas recibidas y planteando algunos problemas, el contagio que "amenazaba". Es verdad. Al comienzo no éramos muy numerosos y John Lewis tiene razón: "nosotros" hablábamos "en el desierto", o en lo que algunos podían creer "el desierto". Pero es preciso desconfiar de esta clase de "desiertos" o, más bien, saber confiar en ellos. En realidad, "nosotros" nunca estuvimos solos. Los comunistas nunca están solos.

Entonces, contra las interpretaciones idealistas-derechistas de la teoría marxista como "filosofía del hombre", del marxismo como humanismo teórico; contra la confusión tendenciosa, sea positivista, sea subjetivista, de la ciencia y de la "filosofía" marxistas; contra el historicismo relativista, oportunista de derecha o de izquierda; contra la reducción evolucionista de la dialéctica materialista a la dialéctica "hegeliana"; y en general contra las posiciones burgueses y pequeñoburgueses, traté de defender, intentamos defender, mal que bien, el precio de imprudencias y errores, algunas ideas vitales que pueden resumirse en una sola: la especificidad radical de Marx, su novedad revolucionaria, a la vez teórica y política, frente a la ideología burguesa y pequeñoburguesa,

esa con la cual él debió *romper* para volverse comunista y fundar la ciencia de la historia, y con la cual, aun hoy, debemos todavía y siempre *romper* para volvernos, mantenernos o volver a ser marxistas.

Las formas han podido cambiar pero el fondo permanece, después de 150 años o más, siendo substancialmente el mismo. Esta ideología burguesa, que es la ideología *dominante*, y que pesa con toda su fuerza sobre el movimiento obrero y amenaza sus cimientos si éste no lucha resueltamente contra ella a partir de sus *propias posiciones*, exteriores y extrañas a ella, puesto que son *proletarias*, esta ideología burguesa, en su esencia más íntima, está constituida por la pareja *economicismo/humanismo*. Detrás de las categorías abstractas de la filosofía que le servía de títulos y de ornamentos, apunté a esa pareja, atacando conjuntamente *al* humanismo teórico (digo bien, teórico, no una palabra, o algunas frases, o inclusive generosas perspectivas, sino un discurso *filosófico* en el que "el hombre" es una categoría con *función teórica*) *y*, a través de las formas vulgares del hegelianismo o evolucionismo que forman parte de él, *al economicismo*.

Porque nadie (al menos ningún marxista revolucionario) puede equivocarse después de Marx: cuando las letanías humanistas ocupan, en plena lucha de clase, el primer plano de la escena teórica e ideológica, detrás, siempre es el economicismo el que gana. Incluso cuando bajo el feudalismo fue revolucionaria, la ideología humanista fue siempre profundamente burguesa. En una sociedad de clase burguesa cubrió siempre y siempre cubre prácticas económicas y economicistas de clase, dominadas por las relaciones de producción, de explotación y de intercambio, y por el derecho *burgués*. En una sociedad de clase burguesa, la ideología humanista —cuando no es un accidente de pluma, o una flor de retórica política, cuando es

durable y orgánica— puede siempre cubrir en las organizaciones obreras, que no escapan al contagio de la ideología dominante, una tendencia *economicista*, contraria por principio a las posiciones de clase proletaria. Toda la historia de los Derechos del Hombre, denunciada por *El capital*, lo testimonia: detrás del Hombre, es Bentham el que triunfa.[4] Una gran parte de la historia de la IIª Internacional, cuya tendencia dominante denunció Lenin, lo testimonia: detrás del idealismo neokantiano de Bernstein, es la corriente economicista la que triunfa. ¿Quién puede decirnos seriamente que toda esta larga historia, todos estos conflictos, todas estas amenazas han quedado atrás, y que hemos salido para siempre de ellos, que estamos protegidos para siempre de ellos?

Hablo de la *pareja* economicismo/humanismo. Se trata claramente de una pareja donde los dos términos son complementarios; no es una pareja fortuita, sino una pareja orgánica y consubstancial. Nace espontáneamente, vale decir necesariamente, sobre la base de las prácticas burguesas de producción y de explotación *y* al mismo tiempo sobre la base de las prácticas jurídicas del Derecho burgués y de su ideología, que consagran las relaciones de producción y de explotación capitalistas y su reproducción.

Y es muy cierto que la ideología burguesa es fundamentalmente *economicista*, que el capitalismo considera todo desde el punto de vista de las relaciones mercantiles y desde el punto de vista de las condiciones materiales (las mercancías que son medios de producción) que le permiten explotar *esta* "mercancía" tan particular que es la fuerza de trabajo obrero, o sea desde el punto de vista de las *técnicas* de extorsión de la plusvalía (que forman parte de la organización y la división del trabajo capitalistas),

[4] Karl Marx, *El capital*, México, F.C.E., t. I, p. 193.

desde el punto de vista de la tecnología de la explotación, de su "rendimiento" y de su extensión *económicos*: desde el punto de vista de la acumulación capitalista. ¿Y qué hace el economista burgués? Marx ha mostrado que, incluso cuando se eleva a la altura del capitalismo, no hace más que teorizar el punto de vista económico del capitalista, en el propio proyecto de "la economía política", que Marx *"criticó" como tal, porque era economicista.*

Pero también es cierto, al mismo tiempo, que el reverso orgánico, la "cobertura", la coartada y el "punto de honor" obligados de este economismo son el humanismo o liberalismo burgués, puesto que tienen sus bases en las categorías del *Derecho* burgués y de la ideología jurídica materialmente indispensable para el funcionamiento del Derecho burgués: la libertad de la Persona, vale decir, en principio, la libre disposición de sí, la propiedad de sí, de su voluntad y de su cuerpo (¡el proletario: Persona "libre" de venderse!), y de sus bienes (la propiedad privada: la verdadera, que derogó a las otras: la de los medios de producción).

He aquí la tierra natal de la pareja economicismo/humanismo: el modo de producción y de explotación capitalista. Y he aquí el vínculo y el lugar preciso donde esas dos ideologías se anudan en una *pareja: el Derecho burgués*, que a la vez consagra realmente las relaciones de producción capitalistas, y entrega sus categorías como pasto de la ideología liberal y humanista, incluyendo a la filosofía burguesa.

Se dirá: ¿qué deviene esta pareja ideológica burguesa cuando penetra en el marxismo, "cuando prosigue la lucha, no ya sobre su propio terreno, sino sobre el terreno general del marxismo, en tanto revisionismo" (Lenin)? Sigue siendo lo que era antes, un punto de vista *burgués*, pero "funcionando" esta vez en el seno del marxismo. Por sorprendente que sea,

toda la historia del movimiento obrero y las tesis de Lenin lo confirman[8]: el propio marxismo, en ciertas circunstancias, puede ser considerado, tratado y aun *practicando desde un punto de vista burgués*. No sólo por "marxistas de cátedra", que lo reducen a un discurso universitario de sociología burguesa, y nunca son otra cosa que "funcionarios de la ideología" dominante, sino por fracciones del movimiento obrero y sus dirigentes.

Se trata de una cuestión de relación de fuerzas en la lucha de clases, pero también, y al mismo tiempo, de *posición* de clase en la lucha de clases, en la "línea", la organización y las "prácticas" de la lucha de clases del movimiento obrero. Tanto como decir que es una forma histórica donde la *fusión* entre el movimiento obrero y la teoría marxista, única que puede volver "al movimiento" *objetivamente* "revolucionario" (Lenin), marca o cede el paso ante lo que quizá, para hacerse comprender, debería llamarse también "fusión": pero una "fusión" completamente distinta, la del movimiento obrero y la ideología burguesa.

Introducida en el marxismo, la pareja economicismo/humanismo apenas cambia de formas, aunque en parte (en parte solamente) deba cambiar de vocabulario. El humanismo sigue siendo el humanismo con los acentos socialdemócratas no de la *lucha de clases* y de su abolición, por la liberación de la *clase obrera*, sino de la defensa de los Derechos del hombre, de la libertad y de la justicia, incluso de la liberación o de la expansión de la "personalidad" a secas, o "integral". El economicismo sigue siendo el economicismo, por ejemplo, bajo la exaltación del desarrollo de las fuerzas productivas, de su "socialización" (¿cuál?) de la "revolución científico-técnica", de la "productividad", etcétera.

[8] Cf. *Marxismo y revisionismo*, *La bancarrota de la IIª Internacional*, *El renegado Kautsky*, etc.

Pero, entonces, ¿podemos comparar? Sí. Y descubrir aquello que, antes como ahora, permite identificar como burguesa a la pareja ideológica *economicismo/humanismo* y sus prácticas: el escamoteo de aquello de lo que no tratan ni el economicismo ni el humanismo, *el escamoteo de las relaciones de producción y de la lucha de clases.*

Que la burguesía, en su ideología, haga *silencio* acerca de las relaciones de producción y la lucha de clases, para exaltar la "expansión" y la "productividad" al mismo tiempo que el Hombre y la libertad, es su asunto, y ello está en orden, *su orden*, puesto que ese silencio le sirve y permite a la pareja economicismo/humanismo, que expresa el *punto de vista burgués*, trabajar para disimular, asegurar y reproducir las relaciones de explotación. ¡Pero que partidos obreros, antes de la Revolución, o después, hagan ellos también *silencio* (o semi silencio) acerca de las relaciones de producción y la lucha de clases y sus *formas* concretas [8] para exaltar conjuntamente las fuerzas productivas *y* el Hombre, es una cosa completamente distinta! Porque, si no se trata sólo de palabras o de algunos discursos, sino de una línea y de prácticas coherentes, se puede afirmar, como lo hizo Lenin de la IIª Internacional antes de la guerra de 1914, que el punto de vista burgués contamina, puede amenazar e incluso dominar al *punto de vista proletario* en el *propio* marxismo.

Y ya que acabamos de mencionar a la IIª Internacional, digamos sólo unas palabras de la IIIª, de los diez últimos años de su existencia. Después de todo, ¿por qué callar lo que quema los labios? ¿Por qué consagrar con otro silencio el silencio oficial que reina, cubierto de "explicaciones", de encargo o de

[8] Lenin: en la "transición" entre el capitalismo y el comunismo, las clases subsisten, la lucha de clases subsiste, pero *bajo formas nuevas.*

apuro, sobre un período cuyo heroísmo, grandeza y dramas hemos vivido o conocido? ¿Por qué no intentar *comprender*, sean cuales fueren los riesgos de las palabras pronunciadas, no sólo los méritos de la organización comunista internacional, sino también las inevitables *contradicciones* de sus posiciones y de su línea (y cómo habría podido escapar a ellas, por añadidura en un tiempo tan trágico)? Mucho temo en efecto que un día estemos obligados a reconocer en ella la existencia de una cierta *tendencia* que, mantenida a raya por los combates de Lenin, no pudo, llegado el momento, ser dominada y terminó por cumplir un papel dominante. Mucho temo, en efecto, que no falte demasiado tiempo para escribir negro sobre blanco por razones en apariencia pragmáticas pero sin duda más profundas, *para poner a prueba* de un auténtico análisis marxista "la hipótesis" que hoy asumo el riesgo personal de adelantar, bajo la forma de proposiciones necesariamente esquemáticas:

1. El movimiento comunista internacional fue afectado, en grados y formas muy diversos, según los países y las organizaciones, a partir de los años 30, por los efectos de una *misma* desviación, que provisionalmente podemos denominar la *"desviación estaliniana"*.

2. *Guardando bien* todas las proporciones, vale decir, respetando las diferencias esenciales, pero más allá de los fenómenos más visibles, que son, a pesar de su extremada gravedad, históricamente secundarios, y que se agrupan en general, en los partidos comunistas, bajo los términos de "culto a la personalidad" y "dogmatismo", la desviación estaliniana puede ser considerada *bajo sus formas transformadas* (relativas al estado de la lucha de clase mundial, a la existencia de un único estado socialista, y al ejercicio del poder

de estado por el partido bolchevique) como *una forma de la revancha póstuma de la IIª Internacional*, como un resurgimiento de su tendencia principal.

3. Ahora bien, esta tendencia principal era en el fondo, como sabemos, *economicista.*

Ésta no es más que una hipótesis, y sólo señalo sus puntos de referencia. Naturalmente, ella plantea indudables problemas, los más evidentes de los cuales se enuncian de esta manera: *¿cómo* pudo una tendencia dominante economicista combinarse, produciéndolos, como sus formas transformadas, con los efectos superestructurales que hemos conocido? *¿Cuáles* fueron las formas de existencia material de esta tendencia para producir tales efectos en la coyuntura existente? *¿Cómo* pudo difundirse esta tendencia, cuyo centro ha sido la URSS a partir de un cierto momento, en el cuerpo del movimiento comunista internacional, bajo qué formas propias y, según el caso, diferentes?

En primer lugar respondería al lector desconcertado por la vinculación que sugiero entre el economicismo de la IIª Internacional y el economicismo de la desviación "estaliniana": ved cuál es el *primer* principio de análisis que Lenin recomienda y emplea al comienzo del capítulo VII de *La bancarrota de la IIª Internacional* para comprender una *desviación* en la historia del movimiento obrero. Lo primero que hay que hacer es ver si ella no está "en vinculación *con alguna vieja corriente del socialismo*". No por un vulgar "historicismo", sino porque existe una continuidad, en la historia del movimiento obrero, de sus problemas, de sus *contradicciones,* de sus soluciones correctas, y por lo tanto *también de sus desviaciones,* en función de la continuidad de una misma lucha de clase contra la burguesía, de una misma lucha de clase (económica, política *e ideológico-teórica*) de la burguesía contra el movimiento obrero.

Es en esta continuidad como se fundan las "revanchas póstumas" o los "resurgimientos".

Pero también diría: claro está, existen, en las hipótesis sumarias y esquemáticas que propongo, graves encrucijadas políticas, pero ante todo hay graves posibles equívocos de los que es necesario cuidarse a todo precio. Ved cómo Lenin, que denunció con extrema intransigencia la tendencia idealista-economicista de la IIª Internacional, trató a esta organización: jamás *redujo* la IIª Internacional a su desviación. Reconoció períodos en su historia, distinguió lo principal de lo secundario —y por ejemplo siempre le atribuyó ante el movimiento obrero el mérito de haber desarrollado las organizaciones de la lucha de clase proletaria, los sindicatos y los partidos obreros—, nunca rehusó citar a Kautsky y defender la obra filosófica de Plejánov. Así Stalin no puede, por razones infinitamente más claras y fuertes, ser *reducido* a la desviación que nosotros vinculamos a su nombre, y con más razón todavía la IIIª Internacional, a la que terminó por dominar, después de los años treinta. Tuvo otros méritos ante la historia. Comprendió que *era necesario* renunciar al milagro inminente de la "revolución mundial" y emprender la "construcción del socialismo" en un solo país, y sacó sus consecuencias: defenderlo a cualquier precio como la base y la retaguardia de todo socialismo en el mundo, convertirlo bajo el cerco del imperialismo en una fortaleza inexpugnable y dotarlo para ello prioritariamente de una industria pesada, de la que salieron los tanques de Stalingrado, que sirvieron al heroísmo del pueblo soviético en una lucha a muerte por liberar al mundo del nazismo. Nuestra historia pasa *también* por allí. Y a través de deformaciones, caricaturas, y las propias tragedias de esta historia, millones de comunistas aprendieron, aun cuando Stalin los "enseñaba" como dogmas, que existían los *Principios del leninismo.*

Así también, si podemos intentar hablar, *guardando muy bien* todas las proporciones, de una revancha póstuma de la IIª Internacional, es necesario ver claramente que es una revancha en un tiempo por entero distinto, en circunstancias completamente distintas y, por cierto, bajo *formas* distintas, evidentemente incomparables de manera literal. Pero a través de esas diferencias considerables y de formas paradojales, puede hablarse de la revancha, de la reaparición o del resurgimiento de una misma tendencia *en su fondo*: la tendencia de una *concepción* y una "línea" economicistas, incluso bajo la obligada cobertura de declaraciones cruelmente "humanistas" a su manera ("El hombre, el capital más precioso", y los considerandos y disposiciones, que quedaron como letra muerta, de la Constitución soviética de 1936).

Si ello es así, si la desviación "estaliniana" no se reduce sólo a las "violaciones de la legalidad socialista"; si tiene causas más profundas en la historia y en la *concepción* de la lucha de clases y de la *posición* de clase; y supuesto que los soviéticos están de ahora en adelante a cubierto de todo atentado al *derecho*, ni ellos ni nosotros hemos salido sin embargo de la desviación "estaliniana" (cuyas causas, mecanismos y efectos no han sido objeto de un "análisis concreto", en sentido leninista, vale decir de un análisis marxista y científico) *por el mero milagro de la denuncia del "culto a la personalidad"* o por la paciencia de una rectificación no aclarada por ningún análisis. En estas condiciones, de todos los elementos que disponemos, antiguos y presentes, incluyendo el silencio oficial que los consagra, podemos afirmar que la "línea" estaliniana, desprendida de las "violaciones" del "derecho", por lo tanto "liberalizada" —juntos el economicismo y el humanismo— sobrevivió mal que bien a Stalin y, claro está, al XXº Congreso. También se puede presumir que bajo la verborrea

de las diferentes variedades de "humanismo" controlado o no, esta "línea" prosiguió una honorable carrera, en un silencio ora indiscreto, ora sórdido, que rompe a veces el estupor de una explosión o de una escisión.

Y para no omitir nada, adelantaré otra riesgosa hipótesis, que "hablará" por cierto a John Lewis, especialista de la política china. Si consideramos toda nuestra historia desde 40 años y más, me parece que haciendo las cuentas (y no son fáciles de hacer), la única "crítica" *histórica* (de izquierda) de lo esencial de la "desviación estaliniana" que podemos encontrar y que, por añadidura, sea también *contemporánea* de la misma desviación, o sea en gran parte anterior al XX° Congreso, es una crítica concreta, en los hechos, en la lucha, la línea, las prácticas, sus principios y sus formas: la crítica silenciosa, pero en actos, realizada por la Revolución china en los combates políticos e ideológicos de su historia, de la Larga Marcha a la Revolución cultural y sus resultados. Crítica *de lejos*. Crítica "entre bastidores". Que debe mirarse de cerca, que debe descifrarse. También crítica *contradictoria* —aunque fuera sólo por la desproporción entre los actos y los textos—. Tanto como se quiera: pero crítica de la que podemos aprender, para probar nuestras hipótesis, es decir para intentar ver claro en nuestra propia historia. Pero aquí también es necesario hablar, evidentemente, en términos de tendencia y de formas específicas, sin dejar que las formas que la realizan nos escondan la tendencia y sus contradicciones.

Si he podido, con mis medios, desde muy lejos, incluso muy débilmente, hacer un eco a esas luchas históricas e indicar, detrás de sus efectos ideológicos, la existencia de algunos problemas reales, esto es, para un filósofo comunista, simplemente su tarea.

He aquí, para no ir más lejos, algunos de los "problemas" muy concretos —donde la política salta a la vista— que obsesionan las apariencias de un simple discurso filosófico, emprendido, valga lo que valga, hace ya más de diez años.

John Lewis no tiene dudas. Lo lamento por nosotros. Pero lo deseo para él. Porque de otro modo sería grave si, habiéndolo sabido, se hubiera callado para no quemarse las manos.

París, junio de 1972.

AGNOLI, J., y BRÜCKNER, P.: *La transformación de la democracia.*

ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx.*

ALTHUSSER, L., y BALIBAR, E.: *Para leer «El capital».*

ALTHUSSER, L., y otros: *Polémica sobre marxismo y humanismo.*

BARAN, P. A., y SWEEZY, P. M.: *El capital monopolista.*

BETTELHEIM, CH.: *Cálculo económico y formas de propiedad.*

CERRONI, U.: *Introducción al pensamiento político.*

DALLEMAGNE, J. L.: *La política económica burguesa.*

DOBB, M.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo.*

DOBB, M.: *Economía del bienestar y economía del socialismo.*

EMMANUEL, A: *El intercambio desigual*

EMMANUEL, A.; BETTELHEIM, CH.; AMIN, S., y PALLOIX, CH.: *Imperialismo y comercio internacional (El intercambio desigual).*

GODELIER, M.: *Racionalidad e irracionalidad en economía.*

GRAMSCI, A.: *Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán.

HARNECKER, M.: *El capital: conceptos fundamentales,* seguido de *Manual de economía política,* de Lapidus y Ostrovitianov.

Jalée, P.: *El Tercer Mundo en la economía.*

Lowy, M.: *La teoría de la revolución en el joven Marx.*

Luxemburgo, R.: *Introducción a la economía política.*

Mallet, S.: *Socialismo y sociedad industrial.*

Mandel, E.: *La formación del pensamiento económico de Marx.*

Marx, K.: *El capital, libro I, capítulo VI* (inédito).

Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (3 volúmenes).

Miliband, R.: *El Estado en la sociedad capitalista.*

Pietranera, G.; Dobb, M.; Poulantzas, N.; Rieser, V., y Banfi, R.: *Estudios sobre «El capital».*

Poulantzas, N.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.*

Poulantzas, N.: *Fascismo y dictadura.*

Robinson, J.: *Introducción a la economía marxista.*

Robinson, J.: *Libertad y necesidad.*

Robinson, J.: *El fracaso de la economía liberal.*

Serge, V.: *El año I de la revolución rusa.*

Sweezy, P. M., y Bettelheim, Ch.: *Algunos problemas actuales del socialismo.*

Wolf, E. R.: *Las luchas campesinas del siglo XX.*